Fundamentos de la vía media

Nāgārjuna

Ediciones Siruela

Nāgārjuna

Fundamentos de la vía media

Edición y traducción del sánscrito de Juan Arnau Navarro

El Árbol del Paraíso **Ediciones Siruela**

1.ª edición: enero de 2004
2.ª edición: marzo de 2011

Todos los derechos reservados.
Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Título original: *Mūlamadhyamakakārikāḥ*
En cubierta: Cabeza de estuco de monje budista, Hadda (Afganistán), *ca.* siglo II-III. Foto de Hans Hinz
Colección dirigida por Victoria Cirlot y Amador Vega
(para este título con Jacobo Siruela)
Diseño gráfico: Gloria Gauger
© De la introducción, traducción, notas y glosario, Juan Arnau Navarro
© Ediciones Siruela, S. A., 2004, 2011
c/ Almagro 25, ppal. dcha. 28010 Madrid
Tel.: + 34 91 355 57 20
Fax: + 34 91 355 22 01
siruela@siruela.com www.siruela.com
ISBN: 978-84-7844-762-6
Depósito legal: M-9.807-2011
Impreso en Closas-Orcoyen S. L.
Printed and made in Spain

Papel 100% procedente de bosques bien gestionados.

Índice

Introducción
Juan Arnau Navarro 11

Nota y agradecimientos 47
Abreviaturas 49

Fundamentos de la vía media 51

Glosario 205
Bibliografía 225
Índice analítico 239

Ningún problema tan consustancial con las letras y con su modesto misterio, como el que propone una traducción. La escritura inmediata se vela de fomentado olvido y de vanidad, de temor de confesar procesos ideales que adivinamos peligrosamente comunes, de prurito de mantener intacta y central una reserva incalculable de sombra. La traducción, en cambio, parece destinada a ilustrar la discusión estética. El modelo propuesto a su imitación es un texto visible, no un laberinto inapreciable de proyectos difuntos o la acatada tentación momentánea de una facilidad.

Jorge Luis Borges, prólogo a
El cementerio marino de Paul Valéry

A mis padres, Joaquín y Rosa

Introducción

1. El texto

El texto que se presenta aquí lleva por título *Mūlamadhyamakakārikāḥ*, es el principal trabajo de Nāgārjuna y casi una definición del autor. El título sánscrito de la obra se deja traducir como «Las estrofas (*kārikāḥ*) fundamentales (*mūla*) de la vía media (*madhyamaka*)», y me referiré a ellas como las kárikas (el tipo de estrofa que utiliza) o con la abreviatura MK.

Los comentarios del ámbito cultural indotibetano a menudo se refieren a él como el *Madhyamaka-śāstra*. La palabra sánscrita *śāstra* significa «tratado», «instrucción», «manual de enseñanza», y designa todo un género literario. Los *śāstra* son tratados sobre cuestiones dogmáticas y filosóficas que intentan presentar de forma sistemática las doctrinas expuestas en los *sūtra*, que supuestamente registran la palabra del Buda.

La fecha de composición del MK es incierta, pero la mayoría de los estudiosos coincide en situarla en el siglo II de nuestra era, probablemente entre los años 150 y 250. Esto querría decir que se trata de un texto relativamente temprano dentro de la tradición de tratados del *mahāyāna* y no arriesgamos mucho al decir que es uno de los tratados metafísicos más antiguos que hemos heredado de la rica literatura sánscrita.

El manuscrito de este trabajo ha llegado hasta nosotros inscrito en un comentario al mismo escrito por Candrakīrti aproximadamente cuatrocientos años después y que lleva por título *Madhyamaka-prasannapadāvṛttiḥ* («La exposición clara de la vía media»). Actualmente disponemos de tres manuscritos de dicho comentario, todos ellos copias mediocres de un manuscrito que no nos ha llegado. La primera edición del texto la hizo el gran budólogo belga Louis de la Vallée Poussin entre los años 1903 y 1913.

Los manuscritos presentan algunas lagunas y errores. Para la corrección de éstos La Vallée Poussin utilizó fragmentos del mismo texto contenidos en otros comentarios, traducciones chinas y tibetanas y las nu-

merosas citas que aparecen en los textos a lo largo de toda la literatura budista. Existe un cuarto manuscrito de la *Prasannapadā* que fue descubierto por Giuseppe Tucci en Nepal y que puso a disposición de J. W. de Jong. En él se encuentran casi todos los pasajes que faltan en los tres textos mencionados. Comparando este nuevo manuscrito con la edición de La Vallée Poussin de los tres anteriores y la traducción tibetana, el profesor J. W. de Jong preparó una edición que fue publicada en 1977 y que ha servido de base a la presente traducción.

La obra está compuesta por una breve dedicatoria y 27 capítulos, con un total de 447 estrofas (*kārikāḥ*) en verso, a las que hay que añadir las dos estrofas de la dedicatoria. Las *kārikāḥ* son formulaciones de carácter sintético ajustadas a un metro que combina restricciones de sílabas y acentos. Se trata de un tipo de discurso que no sólo obedece a una métrica, sino que sigue unas reglas fonéticas que dan aliento a la frase. En definitiva, una forma de escribir que comporta rasgos sincopados difíciles de traducir y cuya elegancia y concisión sólo podría ser evocada por un poeta. Todo esto no nos resultará tan extraño si tenemos en cuenta que este tipo de literatura se escribía para ser recitada en voz alta y para ser estudiada y memorizada. Este modo de componer los tratados filosóficos fue muy común entre los escolásticos de este periodo.

Tradicionalmente la palabra religiosa se transmitía de forma oral, vivía en la memoria de los monjes, no en las páginas de un libro. Escribir era considerado un trabajo inferior destinado a la contabilidad de los comerciantes o a los asuntos de gobierno. Para las cosas del espíritu, sólo la memoria era el recipiente adecuado. Y aunque seguramente en la época de Nāgārjuna ya se escribían los tratados en hojas de palma, el modo de componerlos seguía las directrices tradicionales. La costumbre de no escribir los textos importantes de las tradiciones religiosas se abandonaría con el tiempo y el miedo a perder algunos de los textos (*i. e.*, por la muerte de aquel que lo había memorizado) llevaría a los monjes a ponerlos por escrito.

El tono del MK es polémico y su empeño claro: refutar muchas de las teorías filosóficas más difundidas en su época, tanto propias como ajenas a la tradición budista. En él se analiza una amplia variedad de temas clásicos de la metafísica. Algunos capítulos tratan lo que podríamos llamar los grandes temas de la metafísica occidental: la causalidad, el movimiento, la percepción sensorial, el agente y la acción, lo aparente y

lo real, la esencia y la característica, la diferencia y la simultaneidad, el espacio y el tiempo. Otros tratan temas más específicamente indios o budistas, como los factores de la personalidad (*skandha*), el fuego y el combustible, el deseo, el sufrimiento, el Tathāgata (el Buda), el karma, la condicionalidad de los *dharma*, las tendencias mentales, las turbaciones (*kleśa*), las nobles verdades, el nirvana y las opiniones (*dṛṣṭi*).

2. El autor

La crónica más antigua que nos ha llegado sobre la vida de Nāgārjuna procede de China y data del siglo IV. La narración pertenece al más célebre de los traductores budistas: Kumārajīva. Coincide con las biografías posteriores chinas y tibetanas en situar su nacimiento en una familia de brahmanes del sur de la India. Las historias sobre su adolescencia nos muestran a un muchacho de extraordinaria inteligencia. Kumārajīva cuenta cómo el joven Nāgārjuna usaba el poder de hacerse invisible para introducirse por la noche en palacio con sus amigos y seducir a las mujeres que allí dormían. Descubiertos por la guardia real, los amigos mueren y Nāgārjuna logra escapar. Esta experiencia lo conmueve profundamente y le lleva a comprender que el deseo es la raíz de todo sufrimiento. Decide convertirse en monje.

Otras hagiografías destacan su perspicacia intelectual y su profunda capacidad espiritual para percibir la verdad más profunda. Fue capaz de dominar el canon budista tradicional (*tripiṭaka*) en noventa días, pero no quedó satisfecho. Se convirtió al budismo *mahāyāna* y alcanzó una comprensión honda de su doctrina, que propagó por toda la India. Venció en los numerosos debates filosóficos y escolásticos en los que participó, derrotando a oponentes de las doctrinas más diversas. Los heterodoxos (*tīrthika*) le persuadieron de que la doctrina (*dharma*) era frágil ante el razonamiento formal y Nāgārjuna fundó su propia escuela, con otro estilo de pensar y nuevas reglas. Un *bodhisattva* con la forma de un gran *nāga*, lo vio descarriado y lo compadeció. Decidió llevar a Nāgārjuna a su reino submarino y le enseñó los *Vaipulya-sūtra* («Los textos que todo lo abarcan»). Él los dominó en noventa días, comprendió la unidad de todos los *sūtra* y logró una serenidad infinita. De regreso al sur de la India, derrotó a los heterodoxos y propagó el *mahāyāna*. Des-

pués de su muerte fue venerado como un Buda y se levantaron capillas en su honor en diversos lugares de la India.

Otro relato cuenta cómo de niño le fue profetizada una muerte temprana y acogió los hábitos religiosos para evitar ese destino fatal. Algunas crónicas tradicionales sugieren que vivió muchos años y que, siendo ya muy viejo, decidió poner fin a su vida. La tradición tibetana lo convierte en algo parecido a un alquimista. Los textos le atribuyen un gran número de estudios sobre medicina y le adjudican poderes mágicos obtenidos mediante prácticas tántricas.

Ninguno de los datos que encontramos en estos relatos admite una verificación historiográfica. Es muy probable que mucho de lo que estas biografías tradicionales cuentan sea producto de la admiración, la imaginación y la devoción de los que las escribieron. Sin embargo, estos informes no carecen de valor historiográfico: ilustran de manera ejemplar cómo la misma tradición imaginó y ensalzó al pensador budista, cómo construyó su leyenda y qué materiales fueron empleados en dicha arquitectura.

La leyenda de Nāgārjuna es rica en versiones: su biografía es la hermana pobre. Sobre lo que pudo ser la vida de Nāgārjuna apenas tenemos datos fiables. La mejor manera de hacernos una idea de quién fue y de cuál fue el contexto histórico en el que vivió sigue siendo el estudio cuidadoso de sus propios trabajos. Casi todos los investigadores coinciden en situar su nacimiento en el sur de la India, cerca de Amarāvati, en torno a los años 150 y 250 de nuestra era. Se le considera el fundador de la escuela medianista (*madhyamaka*), una de las escuelas filosóficas más importantes del budismo. El impacto de sus ideas en el budismo posterior ha sido enorme. Prueba de ello son los numerosos comentarios y citas que encontramos en la literatura religiosa y filosófica de la India, Tíbet, China, Corea y Japón a lo largo de casi dos milenios. Muchas sectas y escuelas del budismo no sólo han incorporado aspectos de la enseñanza de Nāgārjuna a su forma de entender la doctrina (*dharma*), sino que lo han incluido en sus genealogías, buscando algún tipo de filiación con su figura o considerándolo uno de sus patriarcas. Y aunque el linaje de la escuela *madhyamaka* sufrió varias interrupciones largas, sus escritos pasaron a formar parte de las colecciones canónicas budistas con las que se conformarían el Tanjur tibetano y el Dazang chino. Sus trabajos han sido y siguen siendo estudiados en monasterios y universida-

des de todo el mundo. Su impronta la podemos rastrear también en otras corrientes de pensamiento ajenas al budismo, como el *vedānta* no dualista (*advaita*) y el jainismo.

Nāgārjuna fue ante todo un filósofo y un escritor prolífico. Quizá el más célebre entre los pensadores budistas. Un filósofo que vistió los hábitos de la orden budista y que participó de las costumbres y preceptos de la vida monástica. Como todo monje budista, fue educado en la doctrina (*abhidharma*), e instruido en la lógica, la filosofía y la teología budistas. Es muy probable que fuera también entrenado en los métodos dialécticos (*vāda*) para la defensa y refutación de cuestiones filosóficas que tradicionalmente se debatían en monasterios, foros públicos y cortes reales. La lengua utilizada, tanto en los debates como en los tratados, fue el sánscrito. En su figura se reúnen, por tanto, el monje, el filósofo y el escolástico. Al mismo tiempo, Nāgārjuna es también un mito creado por la tradición budista y no siempre es fácil separar al personaje histórico del legendario.

Es muy probable que, debido a su educación, Nāgārjuna estuviera familiarizado con las técnicas de meditación y los aspectos psicológicos y filosóficos de la escuela *sarvāstivāda*, de la que más tarde se distanciaría. De los contenidos de sus trabajos podemos inferir que conocía en profundidad la lógica y los sistemas filosóficos no budistas como el *sāṅkya*, el *nyāya* y quizá otros. Aunque probablemente vivió en el sur de la India (quizá en Nāgārjunikoṇḍa, cerca de Amarāvati), la tradición lo sitúa en el valle del Ganges, como rector y abad de la universidad de Nālandā.

Sin embargo, el florecimiento de la universidad budista de Nālandā seguramente fue posterior a Nāgārjuna. Con el tiempo se convertiría en uno de los mayores centros de conocimiento del mundo civilizado, con una de las mejores bibliotecas de Asia, en la que se encontraban todas las colecciones y manuscritos importantes de la tradición india. Según el testimonio de peregrinos chinos que visitaron dicho colegio monástico, en la época de su esplendor vivían allí hasta diez mil monjes que estudiaban las doctrinas budistas, lógica, matemáticas, medicina, botánica y otras ciencias. En esta universidad enseñarían durante siglos los más célebres representantes del *madhyamaka*. Entre sus profesores y estudiantes estuvieron Dharmapāla, Dignāga, Xuanzang y Sthiramati.

Ciertas crónicas chinas cuentan que el advenimiento de Nāgārjuna se

produjo en un momento histórico en el que la doctrina (*dharma*) estaba en franca decadencia. Las buenas costumbres se habían perdido y la fuerza persuasiva de la doctrina había dejado de estimular la imaginación y la devoción de las gentes. Nāgārjuna se convierte así en el restaurador de una doctrina debilitada y desacreditada. La crisis de esa doctrina coincide con un periodo de crecimiento de la especulación filosófica. Las disputas dialécticas entre brahmanes, budistas y jainas, no sólo contribuyen a desarrollar el pensamiento, establecer reglas bien definidas para los debates y refinar los argumentos, sino que se convierten en un espectáculo que da lugar a auténticos torneos filosóficos.

Si la crisis del *dharma* a la que aluden las crónicas chinas fue cierta, parece que ésta se superó mediante los trabajos de Nāgārjuna y sus seguidores. El desarrollo de la escuela *madhyamaka* es una prueba de que Nāgārjuna tuvo discípulos que perpetuaron su método dialéctico y su crítica de otras escuelas budistas. El interés de Kumārajīva por traducir algunas de sus obras al chino, a principios del siglo V, indica que en el siglo IV sus trabajos eran estudiados por otros monjes en la zona prehimaláyica de Gandhāra (hoy sur de Afganistán). Gandhāra fue uno de los centros de arte y cultura budistas más importantes de la época y un lugar de paso de las caravanas de comerciantes que viajaban de la India a Asia central (caravanas a menudo utilizadas por los mismos misioneros budistas). Los numerosos monasterios que poblaban sus colinas permiten inferir un profundo arraigo del budismo en su población. Es en Gandhāra donde aparecen, durante el siglo II, los primeros iconos del Buda y donde florece un arte de influencia griega.

3. Las ideas

Un relato, de los muchos que se cuentan sobre las vidas pasadas del Buda (Jātaka 301), nos puede ayudar a comprender cuál es la intención del autor de las kárikas y cuál el propósito que anima el *Mūlamadhyamakakārikāḥ* de Nāgārjuna.

La historia nos habla de una ciudad cerca de Pāṭaliputra, llamada Vaiśālī, donde sus habitantes dedicaban la mayor parte del tiempo a la argumentación lógica y filosófica. Regularmente se celebraban torneos en forma de debates, en los que los contendientes se enfrascaban en disputas

metafísicas que podían prolongarse indefinidamente. No todos los golpes dialécticos estaban permitidos: las reglas eran muchas, y las técnicas de defensa y ataque se entrenaban en gimnasios dialécticos. Al igual que había ciudades célebres por sus herreros o por sus curtidores, Vaiśālī fue la ciudad de los torneos filosóficos. Y a ella se dirigían todos los pistoleros del argumento en busca de celebridad. Llegaban de todos los lugares de la India antigua: no sólo del valle del Ganges, sino también de las lejanas cumbres del Himalaya o de los hermosos parajes de Cachemira.

Un día llegó a la ciudad un joven jaina que era capaz de sostener al mismo tiempo quinientas doctrinas diferentes. Los oyentes podían elegir cualquiera de ellas y el joven era capaz de defenderla frente a los más expertos contendientes. Días más tarde, llegó a la ciudad una mujer que podía sostener otras tantas doctrinas diferentes. Los organizadores del torneo decidieron arreglar una disputa entre ambos. El debate estuvo equilibrado y ambos mostraron un valor parecido. Los ancianos del lugar pensaron: «Si estos dos tienen un hijo, cuando crezca será inteligente». Y concertaron su boda. Con el tiempo nacieron de la unión cuatro niñas y un niño. Cuando tuvieron uso de razón, los cinco hijos del matrimonio jaina aprendieron a defender mil doctrinas, quinientas del padre y quinientas de la madre. Y recibieron este consejo de sus padres: «Cuando un hombre o una mujer logre refutar vuestros argumentos, si vive en el mundo, casaos con él. Pero si el que os refuta es un renunciante, renunciad con él».

Al final de la historia, el que logra refutar a los jóvenes no es un jaina, ni un laico, sino un monje budista célebre por su erudición: Śāriputra. Todos ellos piden con recogimiento y devoción ser iniciados en la vida religiosa y admitidos en la orden budista.

La suspensión del juicio que proclama Nāgārjuna pretende ese ingreso en la vida religiosa y esa retirada del mundo, pero, al igual que Śāriputra, para alcanzar ese objetivo no basta con callar. Hay que debatir, argumentar y ganar, y, una vez obtenida la victoria, alejarse de las ágoras del debate interminable. Pero con esta actitud el debate no se abandona del todo, sino que cambia de dirección y apunta a un propósito diferente: un propósito religioso, un trabajo de la religión, que guarda relación con la escolástica y la teología[1]. En cierto sentido,

[1] Entiendo aquí por teología el modo en que el escolástico budista organiza el obje-

Nāgārjuna encarna la vieja aspiración que esta antigua historia esconde.

La idea central de las kárikas es que todas las entidades, objetos y conceptos, incluidos los factores de la existencia (*dharma*), como el «espacio» y el «tiempo», carecen de una naturaleza propia, es decir, son vacíos. Los entes, sean del tipo que sean (dioses, personas, plantas, piedras, gusanos, ideas, emociones, palabras), son realidades abiertas (*niḥsvabhāva*) e incompletas. Considerando que todas las cosas son vacías, el pensamiento o discurso que pone de manifiesto dicha consideración será igualmente vacío. Por tanto, el *mādhyamika* se abstendrá de asumir posición dogmática o especulativa alguna que se derive de cualquier disyuntiva conceptual (ya sea existencia-inexistencia, condicionado-incondicionado, identidad-diferencia, etc.). Con esta actitud, se pretende poner fin a todo tipo de conjeturas, que no son sino obstáculos en el camino hacia el despertar.

Aunque los *mādhyamika* no sustentaban ninguna tesis, se vieron a sí mismos como una escuela filosófica dedicada a proclamar lo que consideraban la auténtica enseñanza del Buda. Sus trabajos se presentan como encaminados a cuestiones gnoseológicas y soteriológicas, antes que dogmáticas. Pero ello no impide el establecimiento de interpretaciones doctrinales, como las «dos verdades» (*satyadvaya*). Pues esta doctrina distingue dos verdades, una convencional (*saṃvṛti-satya*) y otra según el sentido último (*paramārtha-satya*), accesible sólo a los sabios y que trasciende a la primera, aunque encuentra en ella su apoyo[2].

Nāgārjuna no quiere enunciar ni hacer afirmación alguna con respecto al primer nivel de la verdad, el de la discusión convencional

to de su ciencia (los textos de la tradición, los preceptos, los rituales, las reglas monásticas, etc.), lo define y lo separa de otras áreas del conocimiento de su época, como la botánica, la medicina, la lógica, etc. Con este término no quiero dar a entender que los escolásticos de esta época hablaran de Dios como se hizo en el medioevo europeo.

[2] El concepto de las *dos verdades* no es nuevo: ya se encontraba en el *abhidharma*. La novedad reside en el modo de interpretarlo. En el *abhidharma*, la verdad convencional era expresada en términos de «personas» y «cosas», mientras que la verdad última era expresada en términos de los *dharma* o factores de existencia. Nāgārjuna extiende el nivel convencional a este «dharma-lenguaje», e incluso a la enseñanza del propio Buda, situando la verdad según el sentido último en una *posición* que trasciende lo convencional (sea del tipo que sea) pero que al mismo tiempo descansa (y por ello depende) en ello.

(*saṃvṛti*). Simplemente pretende probar que cualquier posición en ella implica alguna falacia (*reductio ad absurdum*). Su propuesta no es, por tanto, una teoría o un sistema del mundo, sino un método y una actitud ante ellos: un modo de operar deconstructivo y crítico que pretende refutar todas las opiniones (*dṛṣṭi*), las cuales, para el *mādhyamika*, no son sino conjeturas[3].

Las kárikas utilizan, como método de refutación, la reducción al absurdo. El método consiste en desarrollar las consecuencias (*prasaṅga*) de una teoría a partir de sus premisas, es decir, aceptando sus reglas de juego. ¿Cómo?: desarrollando sus argumentos hasta llegar a un punto en que se contradicen las premisas de la teoría o se reconduce la misma a una regresión infinita (*anavasthā*). Éste es el aspecto del MK que podría considerarse deconstructivo e iconoclasta. El problema de esta interpretación es su reduccionismo, pues olvida todos los aspectos constructivos de la forma de operar del *mādhyamika* y no puede dar cuenta de la impronta que su filosofía soteriológica ha dejado en la historia de las ideas budistas[4].

En las kárikas, el modo de hablar intenta sustraerse a las polaridades en las que queda atrapado el pensamiento conceptual. Es un tipo de discurso que evita hablar de lo que «existe» y de lo que «no existe», situando la experiencia humana en un lugar intermedio, en una vía media que no se compromete con la existencia, ni con la inexistencia. De ahí que se diga que toda experiencia humana es como una ilusión, como un sueño o un reflejo. Las imágenes reflejadas ni «son» completamente reales, ni, como reflejadas, carecen totalmente de «ser». La experiencia humana se traslada al otro lado del espejo, en un estado que no es completamente real, pero que tampoco carece de cierta realidad: algo que se parece a las ilusiones mágicas (*māyā*) y que es consecuencia de la capacidad de la mente para construir mundos.

Sin comprender que ese esfuerzo intelectual deconstructivo debe ser compensado por un esfuerzo emocional asociativo (la compasión hacia

[3] Comparar con Wittgenstein: «Hacer filosofía no es construir un edificio, sino arreglar una habitación». Al parecer utilizaba esta frase al comienzo de sus cursos de filosofía.

[4] Hay un elemento creativo en toda «deconstrucción» que generalmente tiende a olvidarse.

todos los seres), no podemos entender el ideal del *bodhisattva* que Nāgārjuna pretende esbozar.

Hay, pues, un elemento lúdico y creativo, lleno de imaginación, que lleva a cabo una dramatización de la lógica, un mostrar en lugar de probar. Hay una clara tendencia antiesencialista, que deriva en un constructivismo: una propuesta que dibuja toda una nueva manera de ser budista y cuya influencia será grande en la formación de los ideales del *mahāyāna*. Este aspecto creativo de Nāgārjuna a menudo es pasado por alto, siendo su aspecto deconstructivo y crítico el que más ha llamado la atención del estudioso occidental.

El tema central del MK es la doctrina del «origen condicionado» (*pratītyasamutpāda*). Nāgārjuna explica cuidadosamente el significado genuino de esta enseñanza de Śākyamuni[5]. La obra insiste en la estricta aplicación de la noción de vacuidad (*śūnyatā*), como una manera de co-

[5] *pratītyasamutpāda* es la manera budista de entender la causalidad y uno de los ejes conceptuales de todas las escuelas. Es un término que según todas las crónicas fue acuñado por el mismo Buda como reacción a las cuatro teorías de la causalidad de su época: 1. *svayaṃ kṛta* («la causa surge de sí misma», del *sāṃkhya*), 2. *parakṛta* («la causa surge de otro», del *nyāya*), 3. la combinación de las dos (sostenida por los jainas), 4. la negación de ambas (de los escépticos: *ājivika*). Según esta noción, todos los fenómenos psíquicos y físicos que constituyen la existencia de cualquier ente o ser se hallan entre sí en una determinada relación de dependencia que es la que mantiene a dichos seres atrapados en el ciclo de las existencias (*saṃsāra*). La forma canónica de presentar esta visión de la causalidad es una cadena circular con doce eslabones (*nidāna*). Cada uno de los momentos está determinado por el anterior y es determinante del siguiente. Generalmente se inicia su exposición con la ignorancia, el no ver la naturaleza dolorosa de la existencia y desconocer cómo son realmente las cosas. Esa (1) ignorancia (*avidyā*) lleva a la configuración de un conjunto de (2) propensiones (*saṃskāra*) que hacen que surja la (3) conciencia (*vijñāna*) que dará existencia a un nuevo ser con una (4) personalidad psicofísica (*nama rūpa*). Por medio de los (5) sentidos (*ṣadāyatana*) tendrá (6) contacto (*sparśa*) con sus objetos, lo que provocará (7) sensaciones (*vedāna*). De dichas sensaciones vendrá el anhelo y la (8) sed (*tṛṣṇā*) que lleva a (9) tomar posesión (*upādāna*) de un seno materno, donde se producirá la entrada en la (10) existencia (*bhava*), que implica el (11) nacimiento (*jāti*) y conduce a la vejez y a la muerte (*jarā*). La ignorancia en dicha existencia será el combustible que mantenga en marcha el proceso para que la rueda vuelva a girar. Ver también Glosario.

nocer o de enfrentarse a la experiencia: una herramienta epistemológica diseñada para evitar la presunción de que los *dharma*, o factores de existencia, tienen una naturaleza propia independiente que los hace funcionar como ladrillos fundamentales con los que se construye lo real. Para el budista, *pratītyasamutpāda* es la matriz del mundo. Pero, en sí misma, esta matriz, por ser una idea del mundo, no es más que una designación convencional y está tan condicionada como el resto de las cosas. Esta matriz del mundo se equipara con la vacuidad (*śūnyatā*): «Puesto que las cosas son condicionadas, son vacías». Y en varios lugares del texto se insiste en que incluso esa vacuidad es vacía (no es real), no sólo por ser una mera designación convencional, sino por estar a su vez condicionada. Por tanto, el mundo que designa debe considerarse una ilusión (*māyā*). Considerar la vacuidad como una realidad sería un error fatal. Pero esa falta de realidad no le impide tener una utilidad y ser un medio eficaz (*upāya*) para la salvación.

La verdad según el sentido último (*paramārtha-satya*) toma, pues, la forma de una tautología («la vacuidad es vacía») que completa la verdad convencional (*saṃvṛti-satya*) («todas las cosas son condicionadas y carecen por tanto de esencia») en lugar de desarticularla[6].

Ésta es la razón por la cual la conducta del *mādhyamika*, vista desde fuera, parece asumir como real el mundo con sus pasiones y sufrimientos. Pues es un modo de conducirse que no desprecia las convenciones ordinarias del acuerdo social y que recomienda la práctica de las reglas morales (*śīla*) y el cultivo de las virtudes perfectas (*pāramitā*), en un esfuerzo por acercar a los seres al despertar, pero que sabe que esos empeños, las acciones que realiza, sólo son, en el fondo, una especie de artificio, un juego de la mente.

4. Los antecedentes

Los trabajos de Nāgārjuna son el intento de dar forma de tratado

[6] Si nos preguntamos: ¿qué ocurre cuando los argumentos no admiten la menor réplica y, sin embargo, sentimos que no son en absoluto convincentes?, podríamos responder que ocurre una tautología. ¿Y qué necesita esa tautología entonces para ser convincente?: un contexto ritual.

(*śāstra*) a algunos contenidos de la literatura precedente. Las fuentes a las que me refiero son, principalmente, la literatura de la *Prajñāpāramitā* («Discernimiento perfecto»), el *Ratnakūṭa* («Acervo de joyas»), y quizás el *Avataṃsaka* («Guirnalda [del Buda]»). El *Mahāratṇakuta* es una de las colecciones de *sūtra* más antiguas del *mahāyāna* y pertenece a los llamados *Vaipulya-sūtra* («Los textos que todo lo abarcan»). Se trata de una compilación de 49 textos independientes que se conservan en traducciones chinas y tibetanas y desarrollan la idea de una vía media (*madhyamaka*). Nāgārjuna seguramente conoció las partes más antiguas de esta colección. Hay un verso del MK que presupone otro del *Ratnakūṭa*, «los victoriosos anunciaron que la vacuidad es el abandono de todas las conjeturas: los poseídos por la conjetura misma de la vacuidad, ésos son incurables» (MK 13.8.), concretamente el *Kāsyapaparivarta*. Y el método de Nāgārjuna, basado en el análisis de los conceptos opuestos de una disyuntiva, es característico también de dicha fuente canónica.

Estos textos (*sūtra*) son considerados por la tradición como las fuentes canónicas del *mahāyāna*. Se trata de un tipo de literatura menos sistemática y técnica que la de los tratados: un modo de escritura inspirado y poético que hace de la paradoja su fuente de inspiración y convierte la tensión interna de la misma en resorte de su creatividad. El pensamiento de Nāgārjuna debe mucha de su inspiración y contenidos a la literatura de la *Prajñāpāramitā*.

La composición de estos textos abarca muchos siglos: los más antiguos fueron escritos entre los años 100 a. C. y 100 d. C. y es muy posible que circularan en los ambientes budistas antes del nacimiento de Nāgārjuna[7]. El que probablemente sea el más antiguo de todos ellos es el *Aṣṭa-sāhasrikā-prajñāpāramitā* («El discernimiento perfecto en 8.000 [líneas]»), que contiene fragmentos que pueden ser anteriores al año 100 a. C. Quizá su composición (hasta completar el texto que nos ha llegado) durara cerca de dos siglos. La mayoría de estos textos, aunque en prosa, llevan por título el número de líneas (32 sílabas por *śloka*) que contienen.

Los textos de la *prajñāpāramitā* suelen tener un carácter didáctico y, en la mayoría de ellos, el interlocutor es Subhūti, uno de los diez discí-

[7] Este tipo de literatura fue ampliamente estudiada por Edward Conze (1957, 1960, 1968, 1984).

pulos mayores del Buda histórico. Aunque la mayoría se escribieron originalmente en sánscrito, han llegado hasta nosotros a través de sus traducciones chinas. Todos ellos hablan de la realización de un discernimiento (*prajñā*), que es una sabiduría trascendente y liberadora. Dicho discernimiento es llamado *jinānāṃ mātā* («la madre de los vencedores»): es decir, la madre de los Budas o Señora del discernimiento (*Bhagavatī*).

El lugar de origen de esta literatura todavía se discute. Algunos lo sitúan entre los *mahāsāṅghika*, al sur de la India (Andhra Pradesh), cerca de uno de los centros más importantes del arte budista, cuyas ruinas arqueológicas todavía se pueden ver hoy: Amarāvatī («la residencia de los inmortales»). El monumento más importante de Amarāvatī es un gran túmulo relicario (*stūpa*) que, según la tradición, contiene los restos del Buda histórico. Esta escuela tenía una *prajñāpāramitā* en prácrito que podría ser un antecedente de la sánscrita. Las doctrinas que el *Kathāvatthu* atribuye a los Andhraka son similares a las del *mahāyāna* y es posible que éste se desarrollara a partir de aquéllas[8].

Según la misma tradición, el contenido de estos textos procede del propio Gautama Buda y fue predicado en Gṛdhra-kūṭa («el Pico del buitre»). Entre ellos se encuentran dos de los más conocidos y leídos de la literatura budista de todos los tiempos: (1) *Vajracchedikā-prajñāpāramitā-sūtra* («Sūtra del diamante»), del siglo IV, es uno de los textos más profundos y sublimes de la literatura del *mahāyāna* y ha tenido una gran trascendencia en Asia Oriental. Enseña que el mundo fenoménico no es otra cosa que una ilusión proyectada por la mente; apela a una intuición que trasciende las convenciones de la lógica y desarrolla algunas de las consecuencias de ver las cosas sin esencia. (2) *Maha-prajñāpāramitā-hṛdaya-sūtra* («Sūtra del corazón»), en sus versiones corta y larga, de gran importancia en China y Japón. Este *sūtra* es recitado diariamente por los monjes y monjas de casi todas las escuelas. Formula con especial claridad y concisión la doctrina del vacío y es muy apreciado entre los adeptos al zen.

Otros textos de esta colección son: *Saptasatikā* («Setecientas [líneas]»), *Ratna-guṇa-saṃcaya-gāthā* («Las estrofas que son un cúmulo de

[8] Étienne Lamotte (1954, 386) pone en duda el origen meridional de la *Prajñāpāramitā* y la sitúa en el noroeste de la India.

preciosas virtudes»), *Śatasāhasrikā* («Cien mil [líneas]»). Los más extensos abundan en repeticiones de fórmulas canónicas, que llenan centenares de páginas. El texto del discernimiento perfecto en cien mil líneas, por ejemplo, establece la fórmula «X es la vacuidad y la mera vacuidad es X», y aplica laboriosamente este principio a 200 nociones, desde los factores de la personalidad hasta los atributos de un Buda.

A pesar de todas estas repeticiones, el contenido de estos trabajos es muy variado. Es probable que muchos de ellos sean posteriores a Nāgārjuna, pero no hay duda de que los más antiguos contienen toda una serie de conceptos e ideales que influyeron en sus trabajos. Una de esas ideas es la de que todos los fenómenos deben considerarse ilusorios (*māyā*). Si bien la idea del mundo como algo inesencial aparece ya en los *nikāya*, ahora se extiende a lo trascendente, al Buda y al nirvana; y se dice que los seres completamente despiertos y el mismo nirvana son meras ilusiones, meros sueños. Hay también un interés en lo absoluto que aparece en términos como «talidad» (*tathatā*), y la idea de «los medios hábiles» (*upāyakauśalya*) ocupa un lugar central. Para aquel que ha progresado espiritualmente, tanto en quehaceres como en pensamientos, estos «métodos» (*upāya*) se convierten en herramientas de una compasión que todo lo abarca y comprende. Otro de los temas es la dedicación del mérito (*puṇya*). El mérito es la base sobre la que construir el discernimiento. El aspirante debe esforzarse en acumularlo y, una vez obtenido, entregarlo a otro: el que renuncia al mérito lo adquiere. Y, renunciando a él, lo transfiere a otros, para ayudarlos en su búsqueda del despertar.

Las miles de páginas de la literatura de la *Prajñāpāramitā* pueden resumirse, según Conze (1960), en las dos frases siguientes: (1) Uno debería convertirse en *bodhisattva*, es decir, en un ser que se contenta nada menos que con la obtención de todo el conocimiento mediante la perfección en el discernimiento (la actitud del vacío), en atención a todos los demás seres. (2) No hay cosas tales como un *bodhisattva*, o «todo el conocimiento», o «los demás seres», o «el discernimiento perfecto», o la «obtención». Aceptar estas dos afirmaciones contradictorias constituye un acercamiento a la perfección buscada y que en realidad no existe.

Otros textos (*sūtra*) importantes, considerados canónicos por el *mahāyāna* y que son citados por los maestros del *madhyamaka* tardío, son:

Vimalakīrtinirdeśa («La enseñanza de Vimalakīrti»), *Saddharmapuṇḍarīka* («El loto de la verdadera doctrina»), *Tathāgataguhya* («El misterio del Tathāgata»), *Ratnamegha* («La nube [cargada de] joyas»), *Laṅkāvatāra* («La encarnación en Lanka»), *Śālistamba* («La planta de arroz») y *Samādhirāja* («El rey de la concentración»).

5. La obra

Aunque la tradición textual ha atribuido numerosas obras a Nāgārjuna, la crítica moderna pone en tela de juicio la asignación de muchas de ellas. Atribuir un trabajo a un maestro célebre era un modo de autorizarlo frecuente en la esfera cultural indotibetana. Dado el enorme prestigio de Nāgārjuna, su nombre en el colofón de un manuscrito lo dotaba de prestigio inmediatamente. Esta autoridad daba vida al texto: los doxógrafos lo incluían en sus compilaciones y recensiones y los traductores lo vertían a otras lenguas.

A la hora de analizar cuáles son los trabajos que podemos adscribir a Nāgārjuna, inevitablemente nos movemos en el terreno de la conjetura. El criterio que sigo es el siguiente: el texto que se traduce aquí es su obra indiscutible, casi una definición del autor; con esto quiero decir que cuando hablamos de Nāgārjuna nos estamos refiriendo (sea quien fuere) al autor de *Mūlamadhyamakakārikāḥ*. Partiendo de este axioma y considerando que hay una referencia en *Vigrahavyāvartanī* a dicho texto, podemos considerar que ambos trabajos son del mismo autor. Tanto *Śūnyatāsaptatī* como *Yuktiṣaṣṭikā* contienen frases idénticas a algunas de las que encontramos en los dos trabajos anteriores, Candrakīrti los lista entre las obras de Nāgārjuna y ambos han sido citados con frecuencia en la literatura *madhyamaka*: a falta de razón alguna para dudar de su autoría, los considero obras de Nāgārjuna. La tradición hace suyas también las dos cartas reales: *Ratnāvalī* y *Suhṛllekha*. La certeza aquí es menor, pero, dado que estos dos trabajos concuerdan, tanto en contenido como en estilo, con los ya citados, sigo la tradición adjudicándoselos a Nāgārjuna. Con los himnos del *Catuḥstava*, nos movemos ya en un terreno más inseguro: por sus contenidos, considero que son de Nāgārjuna, aunque, en este caso, la incertidumbre es mayor. Respecto a *Vaidalya-prakaraṇa*, el uso de la dialéctica, al menos en lo que respecta a los

medios de conocimiento (*pramāṇa*) y los objetos (*prameya*), es idéntico al de *Vigrahavyāvartanī*, y, dado que la relación entre esta dialéctica y la vacuidad es coherente con la que encontramos en las kárikas, la considero una obra de Nāgārjuna[9].

(1) *Vigrahavyāvartanī* («El rechazo de la discusión»)[10]. Se conserva el original sánscrito y versiones chinas. Este trabajo tiene un enorme valor porque ilustra de manera ejemplar el método dialéctico de Nāgārjuna y muestra de forma clara y concisa su concepción de la vacuidad. Es un trabajo posterior a las kárikas. No tiene la osadía de éstas, su prosa es más sólida y sus argumentos más consistentes[11]. Los dos textos se complementan perfectamente. La obra está escrita en verso y cada verso es comentado en prosa. Estos comentarios son quizá el único ejemplo en sánscrito que nos queda de la prosa de Nāgārjuna. Los versos siguen el metro *āryā*. El texto critica algunas de las nociones de la lógica clásica de la India, fundamentalmente las de la escuela *nyāya*. La obra está dividida en dos partes: la primera, compuesta por 20 versos (y sus respectivos comentarios), es una exposición crítica de las principales objeciones a la doctrina de la vacuidad, hecha de un modo realmente razonable y convincente. Lo más asombroso de este texto, y es quizá aquí donde radica su mayor mérito, es que, al leerlo, el lector queda convencido por el objetor que hace la crítica del pensamiento de Nāgārjuna. La segunda parte, de 50 versos (y comentarios), es una réplica a las objeciones formuladas en la primera parte. Esta crítica proviene tanto de budistas como de otras escuelas filosóficas heterodoxas (*i. e.*, la lógica *nyāya*).

[9] Por razones de espacio no entro en detalles sobre la atribución. Aunque no hay un consenso total entre los especialistas, sí hay acuerdos parciales sobre lo que pudo ser el corpus de textos de Nāgārjuna. Una investigación más detallada (con la que sólo coincido en parte) sobre qué trabajos fueron realmente compuestos por él y cuáles son espurios la encontramos en Lindtner (1982), Ruegg (1981), Tola y Dragonetti (1990), Nakamura (1980) y Gómez (2000a).

[10] Johnston, 1990.

[11] Aventuro la siguiente hipótesis: las kárikas podrían considerarse obra de juventud, audaz y casi insolente con algunos aspectos que la tradición consideraba sagrados. Por el contrario *Vigrahavyāvartanī* podría verse como obra de madurez, de un Nāgārjuna ya célebre, que refrena sus impulsos iconoclastas y deconstructivos, para ofrecer un argumento más refinado y consistente.

(2) *Śūnyatāsaptatī* («Las setenta estrofas de la vacuidad»)[12]. Se ha perdido el original sánscrito y no hay traducción china: la obra se conserva sólo en tibetano. El colofón de la traducción tibetana, realizada en el siglo XI, atribuye la obra a Nāgārjuna. Candrakīrti la lista entre sus obras. Algunas de sus estrofas han sido citadas por comentaristas *mādhyamika*, por lo que disponemos de algunos fragmentos en sánscrito. El estilo es el de Nāgārjuna, tanto en forma como en contenido. El tratado se abre con la doctrina de las *dos verdades*, uno de los temas centrales del *madhyamaka*[13].

(3) *Yuktiṣaṣṭikā* («Argumentación en sesenta estrofas»)[14]. Existe sólo en tibetano y chino y es citado por Candrakīrti en su *Prasannapadā*. Buston, historiador que en el siglo XIV editó el canon budista tibetano, lo considera uno de los seis principales tratados de Nāgārjuna. Los colofones de las traducciones china y tibetana se lo atribuyen. Sólo se conservan algunas estrofas sánscritas en forma de citas, que aparecen en otros textos budistas sánscritos. La última estrofa habla de la transferencia del mérito, otro tema central del *mahāyāna*.

(4) *Ratnāvalī* («Guirnalda de joyas»)[15]. Se conservan el texto sánscrito (incompleto) y versiones tibetanas y chinas. Es un tratado citado con frecuencia en la literatura del *mahāyāna*. Su estilo es admonitorio (*rājā-parikathā*): el monje (*bhikṣu*) se dirige al monarca (*rājā*) y le exhorta a gobernar el reino según el *dharma*, discutiendo una gran variedad de temas, desde cuestiones de orden moral y metafísico hasta asuntos sociales o políticos. La última parte es una exposición sobre el rito, los preceptos y el voto del *bodhisattva*. Algunos investigadores han identificado al rey como Śatakarṇi, de la dinastía de los Śatavahana, que gobernó en el altiplano del Deccan. La obra, sobre todo en su capítulo cuarto, es casi un manifiesto de los ideales del *mahāyāna* y una defensa apasionada de los mismos. La creo obra de madurez, donde Nāgār-

[12] Tola y Dragonetti, 1990.

[13] El tema de las *dos verdades* es indiscutiblemente central en la escuela *madhyamaka*, lo que no es tan claro es que sea central en Nāgārjuna, que lo menciona poco, tanto en las kárikas como en el resto de su obra. La profundización en la doctrina de las dos verdades llegaría más tarde.

[14] Tola y Dragonetti, 1990.

[15] Tucci, 1934.

juna parece ocupar ya un lugar de importancia en la *inteligentzia* budista.

(5) *Catuḥstava* («Cuatro loas [al Buda]»)[16]. Existe el texto sánscrito completo, su manuscrito lo encontró Giuseppe Tucci en Nepal. Además, estos cuatro himnos (*stava*) se han conservado en el canon tibetano. Candrakīrti lista esta obra entre las de Nāgārjuna. Tanto la forma como el contenido del trabajo confirman ese dictamen. Los títulos de estos loores en honor del Buda son: *Niraupamyastava* («Loa al Incomparable»), *Acintyastava* («Loa al Inconcebible»), *Paramārthastava* («Loa al sentido último») y *Lokātītastava* («Loa al que fue más allá del mundo»). Encontramos algunas de sus estrofas diseminadas en la literatura budista posterior: por ejemplo, en Bhāvaviveka (s. VI), Candrakīrti (s. VII) y Prajñākaramati (s. IX). Probablemente no existió una obra con este nombre compuesta por Nāgārjuna: pudo ocurrir que compusiera los himnos por separado y que su compilación en una sola obra se realizara más tarde. El texto nos muestra a un Nāgārjuna devocional que, «ateniéndose a la convención del mundo, alaba con devoción al maestro [Buda]». Los temas son característicos del *madhyamaka*: *Lokātītastava* habla de la irrealidad del mundo, la imposibilidad de la percepción, la conexión de todas las cosas, el carácter dependiente del sufrimiento, la vacuidad de los *dharma*, para finalizar con la transferencia de mérito obtenida por la alabanza misma. *Niraupamyastava* es fundamentalmente una exaltación del Buda, aunque también habla del mundo como creación mental, de la identidad del Buda con su doctrina (ambas vacías), y de la naturaleza apariencial del cuerpo del Buda, etc. *Acintyastava* nombra entre otras cosas la imposibilidad del surgimiento, la relatividad e inexistencia de todo, y ofrece una caracterización de la vacuidad. Por último, *Paramārthastava* reconoce la imposibilidad de toda alabanza del Buda desde el punto de vista de *paramārtha*, donde no hay dualidad, ni alabanza, ni objeto de ésta. En principio, parece que el contenido de estos himnos es demasiado abstracto para haber servido a un fin ritual, aunque no se puede descartar del todo esa posibilidad.

(6) *Suhṛllekha* («Epístola a un amigo»)[17]. No hay original sánscrito, pero se conservan tres traducciones chinas y una tibetana. Se trata de un texto que raramente se cita en la literatura de la escuela *madhyamaka* de

[16] Tola y Dragonetti, 1990.

[17] Kawamura, 1975.

la India, pero que ha tenido una gran trascendencia en Tíbet, donde se utiliza como libro de texto para los novicios en muchos monasterios. La carta (*lekha*) expone asuntos relacionados con la moral y es al mismo tiempo una exhortación a seguir la doctrina (*dharma*) tal y como se la concibe en el *mahāyāna*. Es muy probable que esta epístola estuviera dirigida al mismo rey para quien fue compuesta la *Ratnāvalī*: Śatakarṇi. El texto contiene algunos detalles macabros de las torturas infernales que esperan a aquel que reincide en la mala vida[18]. Y habla del sufrimiento inherente a cualquiera de las seis formas de existencia (*gati*) que imaginó la tradición budista, incluida la de los dioses[19]. La doctrina de la vacuidad apenas se menciona, aunque sí la del origen condicionado (*pratītyasamutpāda*) y las cuestiones que no hace falta responder (*avyakṛta*). Hay una referencia al Buda Amitābha y su paraíso de dicha (*sukhāvatī*) y otra a Avalokiteśvara, protector del mundo.

(7) *Vaidalyasūtra* y *Vaidalya-prakaraṇa* («Métodos de la discusión»)[20]. El primero consiste en 72 textos (*sūtra*) breves, mientras que el segundo es una explicación o comentario del primero. El trabajo es una crítica severa de los 16 principios lógicos de los primeros *naiyāyika*. Sólo se conserva en tibetano. Encontramos referencias al mismo en Bhāvaviveka y Candrakīrti. El propósito y marco del trabajo se expone en la estrofa introductoria: «Para poner fin a la arrogancia de los lógicos (*tārtika*) que, llenos de presunción, triunfan en los debates, yo los haré añicos»[21]. Y acto seguido se abre el tratado citando un pasaje célebre de los *Nyāyasūtra*. La intención del texto será refutar estas nociones. Nāgārjuna comienza analizando una cuestión epistemológica: la relación entre los medios de conocimiento (*pramāṇa*) y sus objetos (*prameya*). Se concluye que el objeto y el medio de conocerlo se encuentran inseparablemente unidos y que, por tanto, no pueden establecerse de forma separada. Ambos carecen, pues, de naturaleza propia (*svabhāva*). Este tipo de

[18] Respecto al *mahāyāna*: SL 119-124; respecto a los infiernos: SL 70-84.

[19] Las seis formas de existencia son: personas, animales, semidioses (*asura*), espíritus hambrientos (*preta*), dioses (*deva*) y seres infernales (*naraka*). De estas seis formas en las que los seres pueden vivir, la que reúne mejores condiciones para la adquisición del despertar (*bodhi*) y el logro del nirvana es la humana.

[20] Tola y Dragonetti, 1995.

[21] Sigo la traducción de la estrofa de Lindtner (1982, 87).

argumento (la vinculación de entidades o conceptos que nunca debieron separarse) aparece en numerosos lugares de las kárikas y el *Vigrahavyāvartanī*, y aquí se aplica sucesivamente a mucha de la terminología lógica del *nyāya*.

6. La escuela

Emprender el estudio de la literatura de la escuela *madhyamaka* de la India implica sumergirse en las fuentes sánscritas que han llegado hasta nosotros. Como la mayor parte de estos trabajos no se conserva en sánscrito y las hojas de palma en las que fueron escritos son hoy polvo, el investigador se ve obligado a utilizar las traducciones chinas o tibetanas. Para poner más difíciles aún las cosas, a la escasez de documentos históricos fiables se añade el hecho de que la información que podemos extraer de ellos no siempre es coherente; y que mucha información sobre las vidas, el trabajo y la cronología de los principales ponentes de esta escuela permanece en la oscuridad. Todos estos factores hacen que algunas de las cuestiones e interrogantes sobre el *madhyamaka* puedan quedar abiertas indefinidamente.

La escuela *madhyamaka* («medianista») deriva su nombre de su propia metodología. Nāgārjuna y sus seguidores desarrollaron un método particular de dialéctica que consistía en el rechazo de cualquiera de las dos opciones de un dilema, ya sea existencia-inexistencia, eternidad-nada, o cualquier otro[22]. Esta dialéctica evita comprometerse con un polo en particular y se sitúa en un «medio» hipotético de naturaleza indeterminada, que se abstiene de postular afirmación alguna en función de estas posibilidades.

Los orígenes de la escuela *madhyamaka* no son claros: se ha hablado de que fue un desarrollo de ideas ya existentes entre los *mahāsāṅghika*. Tanto la tradición como la mayoría de los estudiosos consideran que Nāgārjuna fue el fundador de esta escuela. El adepto a la

[22] El rechazo de las dos opciones de un dilema se extiende también al tetralema (*catuṣkoṭi*). Por ejemplo: el universo es finito, el universo es infinito, el universo es finito e infinito o el universo no es ni finito ni infinito. El *mādhyamika* rechaza cualquiera de estas cuatro posibilidades por inconsistente.

escuela *madhyamaka* es llamado *mādhyamika* («el que sigue la vía media»). Dado que su doctrina básica postula que todos los factores de la existencia y todas las entidades son vacíos de naturaleza propia (*svabhāva-śūnya*) y son inesenciales (*niḥsvabhāva*), el *mādhyamika* es también llamado *śūnyavādin* y *niḥsvabhāvavādin* y su doctrina *śūnyavāda*, *śūnyatādarśana* y *niḥsvabhāvavāda*.

El *madhyamaka* es una de las escuelas filosóficas más importantes del budismo. Su influencia se propagó de la India a China primero, donde sus seguidores la denominaban «La escuela de los tres tratados» (*Sanlun-zong*); después al Tíbet, donde fue llamada «La escuela del medio» (*Dbu-ma-pa*), y finalmente (y a través de China) a Japón (*Sanronshū*).

Āryadeva

El método dialéctico iniciado por Nāgārjuna fue continuado por su sucesor y, al parecer, discípulo directo: Āryadeva. Según las biografías que han llegado hasta nosotros, Āryadeva fue especialmente célebre por su destreza en los debates filosóficos, cuyas controversias le llevaron a desarrollar argumentos contra otras formas de pensamiento de la época, como las de las escuelas hinduistas *sāṅkhya* y *vaiśeṣika*. Gracias a ello disponemos de valiosos informes del pensamiento de dichas escuelas.

Āryadeva nació, según el relato de Candrakīrti, de una familia real, en una isla del sur que se ha identificado con Sri Lanka, renunció a la corona y al mundo y se dirigió al sur de la India, donde recibió las enseñanzas de Nāgārjuna. Su obra más importante fue *Catuḥśātaka* («Las cuatrocientas [estrofas]»), de la que sólo se conservan algunos fragmentos del original sánscrito. Disponemos también de la traducción de Xuanzang al chino de la segunda parte y de una traducción tibetana. El trabajo tiene 16 capítulos: los ocho primeros hablan de cómo se debe preparar aquel que desea emprender la carrera del *bodhisattva*: el modo de eliminar lo que causa turbación o confusión, el modo de evitar el apego y erradicar el error, etc. Los ocho capítulos restantes explican por qué no hay una realidad que exista por sí misma y sea soporte de sus cualidades o accidentes: por qué ninguna cosa o concepto puede tener una esencia. Se someten a análisis crítico las ideas esencialistas relacionadas

con las entidades permanentes, el yo, el tiempo, las opiniones y conjeturas (*dṛṣṭi*), los sentidos y sus objetos, el considerar las cosas en términos de existencia o inexistencia, la identidad y la diferencia y la condicionalidad de las cosas. Todos estos temas fueron ya tratados por Nāgārjuna en las kárikas y el discípulo los retoma y explica. El último capítulo es una reflexión sobre los problemas lógicos y epistemológicos de la doctrina del vacío, y sobre la suspensión del juicio basado en la existencia o inexistencia de las cosas que hace invulnerable al *mādhyamika* frente a los ataques de la lógica[23].

Hasta-vala-nama-prakaraṇa («Tratado del pelo en la mano»), aunque atribuido a Āryadeva por la tradición tibetana, es más probable que fuera una obra de Dignāga. Otro trabajo de polémica atribución es *Śata(ka)-śāstra*, del que sólo existe la traducción china que hizo Kumarajīva a principios del siglo V. La relación entre este trabajo y *Catuḥśātaka* («Las cuatrocientas [estrofas]») es controvertida: los textos son parecidos, pero no idénticos. A esto se añade la confusión que crea el hecho de que el *Catuḥśātaka* es a menudo citado simplemente como *Śātaka*.

Buddhapālita y Bhāvaviveka

La dialéctica negativa de Āryadeva fue heredada por Buddhapālita (470-550 d. C.), que enfatizó el aspecto deconstructivo antes aludido y concluyó en la división de la escuela, a mediados del siglo VI, en una ra-

[23] El título sánscrito en el canon tibetano (Tanjur) es *Bodhisattva-yogacaryā-śāstra-catuḥ-śataka-kārikāḥ*, los fragmentos sánscritos llevan el término *yogācāra*. Es importante hacer notar (Ruegg 1981, 52) que el término *yogācāra* se aplica aquí a un trabajo que trata con una forma de meditación (*bhāvanā*) dirigida al análisis filosófico y al tratamiento crítico de las controversias. El término *bhāvanā* significa también «despliegue mental» y reúne todas aquellas prácticas que pueden considerarse meditativas. Hay un *bhāvanā* que aspira a la tranquilidad de ánimo (*śamatha*) y otro que busca la claridad de visión (*vipaśyanā*). Aquí encontramos una conjunción muy curiosa e interesante entre yoga e intelecto, entre filosofía y psicología, entre argumentos y ánimo. Ruegg sugiere que pudo haber existido algún tipo de relación entre Āryadeva y los primeros maestros de la escuela *yogācāra*, algunos de los cuales (*i. e.*, Dharmapāla, siglo VI) comentaron los trabajos del discípulo de Nāgārjuna.

ma *prāsaṅgika* (consecuencialista), encabezada por el mismo Buddhapālita, y otra *svātantrika*, más constructiva y que utilizaba una dialéctica positiva, liderada por Bhāvaviveka (490-570 d. C.)[24].

Buddhapālita adoptó la técnica de la reducción al absurdo como la única metodología posible para la exposición de la dialéctica de Nāgārjuna, mientras que Bhāvaviveka defendió la validez del uso de un silogismo independiente (*svatantrānumāna*) como medio adecuado para la explicación del significado de la vacuidad. Las diferencias entre ambos son típicamente escolásticas y parecen consistir en una mera divergencia en el método de demostración.

Apenas conocemos nada de la vida de Buddhapālita. Representa la corriente conservadora del *madhyamaka*, que se resistía a la adopción de las innovaciones desarrolladas en lógica y epistemología por otros pensadores como Dignāga. La postura de Bhāvaviveka, también conocido como Bhāvya, difiere tanto en lo que respecta al establecimiento de la posición filosófica del *mādhyamika* en general como en lo relacionado con las negaciones particulares. Para Bhāvya, la necesaria coordinación de las escrituras (*āgama*) con un método adecuado de razonamiento (*yukti*) requiere algo más que un mero «consecuencialismo» (*prasaṅgavākya*). No basta con desarrollar los argumentos del oponente hasta encontrar sus contradicciones internas. Hace falta añadir una inferencia (*anumāna*) independiente (*svatantra*) que pueda tomar la forma de un silogismo propio (*prayogavākya*)[25]. Es muy posible que Bhāvya utilizara inferencias y silogismos de la lógica desarrollada por Dignāga con vistas a establecer la posición doctrinal del *mādhyamika*.

[24] La escisión de la escuela *madhyamaka* no se menciona en las fuentes sánscritas de este periodo. Kamalaśīla (s. VIII) habla de ellas de forma indiferenciada. El primer informe sobre una supuesta división de la escuela proviene de los doxógrafos tibetanos y data de finales del siglo VIII. Este informe distinguía a los *mādhyamika* que mantenían la existencia de un objeto externo (*bāhyārtha*) en el nivel del mundo convencional (*saṃvṛti* o *vyavahāra*) de quienes rechazaban la existencia de tal objeto externo convencional. Es decir, se refería a las dos ramas como *sautrātika-madhyamaka* y *yogācāra-madhyamaka*. La distinción entre *prāsaṅgika* y *svātantrika* se atribuye tradicionalmente a los diferentes enfoques de Buddhapālita y Bhāvaviveka, pero conviene tener en cuenta que tal distinción no se encuentra en éstos y pudo ser tardía.

[25] Ruegg, 1981, 61.

Su principal trabajo fue un comentario a las kárikas, *Prajñā-pradīpa-mūla-madhyamaka-vṛtti*, del que conservamos las traducciones china y tibetana y que es uno de los más importantes comentarios al trabajo de Nāgārjuna. Sus contenidos están estrechamente relacionados con numerosos pasajes del *Akutobhayā* (ambos textos se describen en la siguiente sección).

Bhāvya escribió también un trabajo original, *Madhyamaka-hṛdaya-kārikāḥ* («El corazón del madhyamaka»), del que se conservan el original sánscrito y la traducción tibetana, y un extenso comentario al mismo titulado *Tarkajvālā* («La llama de la razón»), sólo accesible en tibetano. Este último es uno de los más antiguos y valiosos documentos de que disponemos para configurar, no sólo la historia del pensamiento budista, sino también la de la filosofía de la India en general, pues incluye un repaso crítico a las principales corrientes del pensamiento que Bhāvya conocía. El trabajo se refiere incluso a las prácticas de los magos persas y ha servido de base a los historiadores indios y, más tarde, a los tibetanos[26]. El texto trata de temas muy diversos, como el modo de perseverar en el pensamiento del despertar, el de cumplir el voto del Sabio, la búsqueda del conocimiento de la realidad (*tattvajñāna*) y los puntos de vista de los discípulos del Buda (*śrāvaka*) y de algunas de las escuelas filosóficas del hinduismo, como *sāṃkhya*, *vaiśeṣika*, *vedānta* y *mīmāṃsā*. Los últimos capítulos describen el logro de la omnisciencia (*sarva-jñanatā-siddhi*).

Xuanzang realizó una traducción china de otro tratado importante de Bhāvya, *Zhangjan-lun* («Tratado de la joya en la mano»), donde se resume la doctrina *madhyamaka*. Se analiza, tanto en el ámbito del razonamiento como en el de la meditación, la siguiente afirmación: «En realidad las cosas condicionadas son vacías porque son producidas por condiciones, como un efecto mágico; las cosas incondicionadas no son reales porque no son producidas, como una flor en el cielo». El trabajo contiene también una defensa de las negaciones del *mādhyamika* y enfatiza que ellas no presuponen nada y, al mismo tiempo, cumplen la función de mostrar que lo que se niega carece de naturaleza propia. La parte final del tratado se ocupa de la gnoseología: las técnicas de la meditación (*bhāvanā*) y el discernimiento (*prajñā*), la eliminación del concepto discursivo de vacuidad (*śūnyatā*) y la entrada en la vía media.

[26] Ruegg, 1981, 62.

Candrakīrti

Años después aparece una de las figuras más influyentes de la escuela *madhyamaka*: Candrakīrti (600-650 d. C.). Los pocos datos sobre lo que pudo ser su vida podemos encontrarlos en fuentes tibetanas, como la historia del budismo de Bu-ston, Tāranātha y Sum-pa-mkhan-po. Dichas fuentes no son de mucha ayuda para el historiador, pues tienden a confundir, como en el caso de la biografía de Nāgārjuna, la historia con la leyenda.

Candrakīrti defendió la metodología de Buddhapālita (*i. e.*, el método *prāsaṅgika*) frente a la propuesta de Bhāvaviveka de adoptar silogismos propios (*svatantra*). Su crítica no sólo se dirige a los *mādhyamika-svātantrika*, sino también a doctrinas de la tradición budista contrarias al método nagarjuniano, como las de la escuela *yogācāra*.

Candrakīrti escribió diversos comentarios a los trabajos de Nāgārjuna y Āryadeva, el más célebre e influyente de los cuales es *Prasannapadā-madhyamaka-vṛtti* («El comentario claro de la vía media»): una extensa obra que comenta con detalle cada una de las estrofas de las kārikas y de la que conservamos el original sánscrito. La descripción de esta obra, que es también un comentario, se trata en la siguiente sección.

Entre sus trabajos figuran también un comentario a *Yuktiṣaṣṭikā* y otro a *Śūnyatāsaptatī* de Nāgārjuna, que se conservan en tibetano, y un tercero a *Catuḥśātaka* de Āryadeva. De los trabajos de inspiración propia cabe destacar *Madhyamakāvatāra*[27] y *Pañcaskandhaprakaraṇa*, un ensayo sobre temas del *abhidharma* tratados desde la perspectiva del vacío.

Madhyamakāvatāra contiene diferentes secciones de acuerdo con los diez modos de surgimiento del «pensamiento del despertar», cada uno de los cuales está conectado con uno de los estadios (*bhūmi*) de la carrera del *bodhisattva* y su correspondiente virtud excelsa (*pāramitā*). También se tratan temas relacionados con el discernimiento perfecto (*prajñā-pāramitā*): la virtud por excelencia del *bodhisattva* y las *dos verdades*.

La idea de las *dos verdades* es central en el *madhyamaka*: la primera es una verdad convencional (*saṃvṛti*) y la segunda es un significado último (*paramārtha*) que sugiere cierto tipo de trascendencia. Según esta doctrina, la verdad convencional es una verdad que «cubre» (*vṛ*) y es

[27] Traducido del tibetano al inglés por Huntington en 1989.

relativa al conocimiento convencional del mundo (*loka*). Pero hay una gnosis más elevada (*jñāna*) característica del santo (*ārya*) que, trascendiendo la anterior, accede a un «sentido último» que está más allá (*parama*) del significado (*artha*) convencional. La verdad convencional se utiliza entonces como un medio (*upāya*) para acceder a la otra, más excelsa. Este camino requiere, pues, el cuidadoso examen de lo establecido por el consenso mundano (*loka-prasiddha*) y no desestima el uso de los medios de conocimiento válidos (*pramāṇa*) en el nivel convencional. Candrakīrti señala que la fórmula canónica tradicional «dado esto, se sigue aquello» no es sino una fórmula convencional y no produce entidad alguna.

Este método, que pretende evitar preferencias entre las diferentes conjeturas que resultan de la especulación, es considerado un modo de liberación (*vimukti*) y un abandono del debate interminable en la discusión filosófica.

El último capítulo de *Madhyamakāvatāra* es especialmente interesante para la budología *prāsaṅgika*, ya que examina la naturaleza y cualidades de un despierto (*buddha*) y la gnosis (*jñāna*) correspondiente a su elevado nivel de conciencia. En el siglo XI Jayānada escribió un extenso comentario a esta obra.

Śāntideva

La figura de Śāntideva (c. 650-750 d. C.), como tantas otras de la escuela *madhyamaka*, tiene un perfil legendario e incierto, que conocemos gracias a las hagiografías tibetanas. Disponemos también de una biografía nepalí, escrita en sánscrito. Según estos informes, Śāntideva nació en Surashtra, hoy Surāt (Gujarat), y fue hijo de un rey llamado Kalyāṇavarnam.

Se le considera el autor de *Śikṣāsamuccaya* («Compendio de reglas para la instrucción») y de un elegantísimo y erudito poema, *Bodhicaryāvatāra* («Iniciación en la práctica del despertar»), cuyos versos, más de 700, discurren por los diferentes parajes que conducen a la santidad budista. La leyenda cuenta que fue maestro en el famoso colegio monástico de Nālandā. Allí Śāntideva era un experto en sortilegios y hechizos y su erudición se vio eclipsada por esa familiaridad con los prodigios.

Siendo niño, Śāntideva se siente atraído por una profunda inclinación religiosa: el rostro de Mañjuśri («el de encantadora belleza») se le aparece en sueños. Poco antes de subir al trono que tenía destinado heredar, el propio Mañjuśri le aconseja abandonar la vida seglar. Siguiendo su consejo y el de su madre, renuncia al trono el día de su coronación e inicia su carrera espiritual. Deja palacio y se dirige a las selvas donde habitan los eremitas. Toma como guías espirituales a Mañjuśri y a la diosa Tārā («estrella»), y tras una larga peregrinación y múltiples aventuras, llega a Nālandā. El abad Jayadeva lo acepta en la comunidad monástica y Śāntideva toma los hábitos de la orden budista.

Con el paso del tiempo cobra fama de abúlico y perezoso y los demás monjes le ponen el sobrenombre de *Bhu-su-ku*, sílabas sánscritas que hacen referencia al comer, dormir e ir al baño, actividades al parecer favoritas de Śāntideva. A causa de estas sospechas es sometido a una prueba: se le invita a participar en la asamblea anual de recitación de los textos sagrados. Cuando se le requiere para la recitación, Śāntideva pregunta a su auditorio si prefiere oír un texto ya conocido o algo nuevo. La congregación elige lo nuevo.

Śāntideva recita entonces el poema *Bodhicaryāvatāra*, y cuando llega al pasaje del texto que dice: «Cuando no aparecen ante el pensamiento ni lo existente ni lo no existente, entonces, a falta de otro camino, privado de todo apoyo, el pensamiento queda sosegado», y mientras pronuncia la estrofa, Mañjuśri aparece ante él y ambos ascienden armoniosamente a las alturas hasta perderse en lo alto del cielo. Aunque ya no se ven sus cuerpos, la voz de Śāntideva sigue oyéndose recitar las estrofas del poema ante un auditorio cautivado. Nunca más se le vio. Cuando los monjes corrieron a su celda, encontraron en ella los manuscritos de las tres obras de Śāntideva y las propagaron por todo el mundo budista.

El poema describe el camino que conduce al ideal budista: el estado de *bodhisattva*. La obra se abre con un elogio del pensamiento del despertar (*bodhicitta*), pasando luego a describir cómo esa idea o deseo se convierte en parte integrante de la conducta y de la práctica del iniciado. Los capítulos siguientes describen la fortaleza perfecta, la contemplación sublime y el discernimiento perfecto, que incluye el reconocimiento de la gnoseología *mādhyamika* de las *dos verdades*. El texto explica los métodos de meditación que llevarán al futuro *bodhi-*

sattva a tomar conocimiento efectivo del fundamento de su dedicación a todos los seres y a obrar según dicho conocimiento. Uno de esos métodos consiste en ejercitar la identidad del otro consigo mismo (*parātmasamatā*) y, una vez realizada dicha identidad, permutarlos (*parātmaparivartana*).

Śāntarakṣita y Kamalaśīla

Śāntarakṣita (680-740 d. C.) fue un monje escolástico de origen bengalí, autor de *Tattvasaṃgraha* («La captación de la realidad») y del *Madhyamakālaṅkāra*. El primero es un extenso tratado compuesto con el propósito de refutar una a una todas las opiniones contrarias al *madhyamaka*, ya fueran budistas o no, de los trescientos años anteriores de la filosofía de la India. Junto con su discípulo Kamalaśīla desarrolló ideas que contribuyeron a la síntesis entre la escuela *yogācāra* y la *madhyamaka*. La historia le reconoce haber sido, junto a Padmasaṃbhava, uno de los iniciadores de la difusión del budismo en el Tíbet y haber fundado el primer monasterio budista tibetano: bSam-yas. Śāntarakṣita instruyó y ordenó a los siete primeros monjes tibetanos. Al final de su vida, la corte real se vio envuelta en una polémica político-religiosa sobre qué orientación en la meditación y la práctica budistas –la india o la china– debía prevalecer en el Tíbet. El sucesor de Śāntarakṣita, Kamalaśīla, tomaría parte en la disputa.

Kamalaśīla (700-750 d. C.), discípulo aventajado de Śāntarakṣita, fue también, junto a su maestro, uno de los primeros propagadores del budismo indio en el Tíbet. No se conoce mucho de su temprana carrera: se dice que antes de su misión en el Tíbet fue abad o profesor (*upādhyāya*) en la universidad de Nālandā, donde conoció a su maestro. Los únicos relatos sobre su vida se los debemos a los doxógrafos y compiladores tibetanos. Estas crónicas narran el que fue su mayor logro: la victoria en la controversia frente a los representantes de la escuela *chan* (zen) de China. Su victoria en aquel debate determinó que el rey del Tíbet declarara el *madhyamaka* indio como la doctrina oficial del país.

Cuentan las crónicas que el rey convocó a los sabios de las distintas escuelas a participar en un gran debate, que fue al mismo tiempo una

competición y una olimpiada teológica. Se escogió, siguiendo el consejo de Śāntarakṣita, a Kamalaśīla para representar al bando indio, mientras que un monje llamado Hoshan Moheyen lideraba la facción china. La destreza de Kamalaśīla en el debate y sus recursos dialécticos le llevaron a la victoria y los budistas chinos fueron expulsados del país[28]. Debido a este triunfo, Kamalaśīla es elogiado y alabado en los anales de la historia religiosa del Tíbet. Poco se dice de las trágicas consecuencias que tuvo para él la victoria. Al término del debate, cuatro hombres de la facción china, protegidos por la oscuridad de la noche, lo asesinaron.

Hay pocas dudas sobre la línea de pensamiento que siguió Kamalaśīla. Tanto él como su maestro propusieron una perspectiva híbrida, en la que se fusionaban algunas de las creencias del *madhyamaka* con otras del *yogācāra*. Esta aproximación de las dos escuelas pudo ser consecuencia de la incorporación de las innovaciones lógicas desarrolladas por Dharmakīrti (c. 650 d. C.), que extendió la lógica de su predecesor Dignāga y es considerado uno de los más grandes lógicos de la tradición especulativa de la India. Kamalaśīla compuso un comentario al famoso trabajo de su maestro, *Tattvasaṃgraha-prañjikā*, y las fuentes tibetanas le atribuyen otros dieciocho trabajos de inspiración propia. Entre éstos, el más célebre es *Bhāvanā-krama* («Tratado del cultivo graduado»), en el que se explican conjuntamente aspectos de la doctrina y técnicas de meditación (*bhāvanā*).

7. Los comentarios y traducciones asiáticas

De acuerdo con los informes que nos han llegado de los traductores y doxógrafos tibetanos, la dialéctica de Nāgārjuna fue explicada y clarificada en ocho comentarios a *Mūlamadhyamakakārikāḥ*. Todos ellos procedentes de la India y escritos originalmente en sánscrito. De ellos hoy

[28] Quizá hubo consideraciones políticas que influyeron en el resultado de la contienda, pues, en aquella época, el Tíbet mantenía una guerra abierta con China. Éste es un buen ejemplo de cómo la dialéctica puede servir a fines políticos y utilizarse como arma arrojadiza.

día existen cinco y hay un sexto, no mencionado en dichos informes, que aparece en el canon chino: *Zhong-lun*.

La mayoría de estos trabajos incorporan las kárikas de Nāgārjuna, por lo que son, al mismo tiempo, traducciones chinas o tibetanas de las mismas. La lista tradicional de dichos comentarios es la siguiente:

1. *Mūla-madhyamaka-vṛtti-akutobhayā* (s. III o IV), de autor desconocido.
2. *Buddhapālita-mūla-madhyamaka-vṛtti*, de Buddhapālita (470-550 d. C.).
3. *Prajñā-pradīpa-mūla-madhyamaka-vṛtti*, de Bhāvaviveka (500-570 d. C.).
4. *Mūla-madhyamaka-vṛtti-prasannapadā*, de Candrakīrti (600-650 d. C.).
5. Comentario perdido de Guṇasrī.
6. Comentario perdido de Devaśarman.
7. Comentario perdido de Guṇamati (finales del s. V).
8. *Dasheng zhong guanshi-lun* (*Mahāyāna-madhyamaka-śāstra*), de Sthiramati (510-570 d. C.).

1. *Mūla-madhyamaka-vṛtti-akutobhayā* («El comentario que erradica el temor»). Sólo se preserva en tibetano: el original sánscrito se ha perdido. Es el comentario más antiguo de las kárikas y un texto rodeado de misterio. Es también el más influyente y autorizado de los comentarios anteriores a Buddhapālita. De acuerdo con sus traductores tibetanos se trata de un auto-comentario (*svavṛtti*) escrito por el mismo Nāgārjuna. Lamotte (1988a, 657) lo considera una obra de Nāgārjuna, pero un estudio más reciente (Huntington 1986) ha mostrado que este comentario, aunque antiguo, no fue escrito por él. El texto, que seguramente existió en la India en el siglo IV y fue considerado por los círculos *madhyamaka* más tempranos como especialmente autorizado, llegó poco después a China y en el año 402 d. C. ya había sido traducido. La influencia del método dialéctico de reducción al absurdo (*prasaṅga-vākya*) del *Akutobhayā* se hará sentir en China, donde la tradición *madhyamaka* (*Sanlun*) desarrollará esta misma aproximación metodológica. Lo misterioso de este texto es que aquellos que más se basaron en él (*i. e.*, Buddhapālita) para sus interpretaciones de Nāgārjuna nunca reconocie-

ron la enorme deuda que contraían con el *Akutobhayā*. El texto desaparece en algún momento del siglo V y –ironías del destino–, en el último episodio de su convulsa historia, cuando reaparece en el Tíbet, lo encontramos atrapado en un debate político y condenado por los estudiosos dGe-lugs-pa como contrario a los principios que el mismo texto había contribuido a crear[29].

2. *Buddhapālita-mūla-madhyamaka-vṛtti*. Es un trabajo de origen indio y sólo se conserva la traducción tibetana. Su autor, Buddhapālita, utilizó una recensión del *Akutobhayā* como modelo para esta exégesis esencial de las kárikas. El comentario ejercerá una notable influencia en las ideas y prácticas budistas de la tradición *prāsaṅgika-madhyamaka* y su interpretación de Nāgārjuna será defendida siglos después por Candrakīrti. Aunque el comentario de Buddhapālita claramente incorpora frases, pasajes largos y capítulos casi enteros del *Akutobhayā*, no hace ninguna referencia a comentarios anteriores sobre las kárikas. Esto resulta más extraño si tenemos en cuenta que un tercio del *Akutobhayā* es idéntico al comentario de Buddhapālita. Buddhapālita basa tanto su estilo como su metodología en el *Akutobhayā*, pero no lo dice. Y lo hace hasta tal punto que es difícil diferenciarlos[30].

3. *Prajñā-pradīpa-mūla-madhyamaka-vṛtti* («La lámpara del discernimiento»), de Bhāvaviveka (o Bhāvya). Se conserva en tibetano y en chino: como en los casos anteriores, el comentario incluye el texto comentado, por lo que ambos son, al mismo tiempo, traducciones chinas y tibetanas de las kárikas. El trabajo ilumina y hace más accesible el pensamiento de Nāgārjuna. Tiene un gran valor desde el punto de vista histórico. Contiene una crítica a la interpretación de Buddhapālita y aborda cuestiones filosóficas relacionadas con otras corrientes del pensamiento indio, tanto de escuelas heterodoxas (por ejemplo la *sāṃkhya*, la *vaiśeṣika*, la *nirgrantha*) como ortodoxas (la *abhidharmika*). El trabajo también dirige sus críticas a otras escuelas del *mahāyāna* como el

[29] Huntington, 1986, 15-16. Aunque tanto la introducción como el colofón del *Akutobhayā* atribuyen el texto a Nāgārjuna, no encontramos en los comentadores indios ninguna referencia a un autocomentario de Nāgārjuna. En ninguno de los trabajos de Bhāvaviveka, Buddhapālita y Candrakīrti se alude a esta posibilidad. La cuestión queda pues abierta.

[30] Huntington, 1986, 201.

yogācāra (o *vijñānavāda*). Es probable que durante la época en la que Bhāvya redactó su trabajo las escuelas *yogācāra* y *madhyamaka* se hubieran distanciado, aunque esto no impidió que el mismo Bhāvya aprovechara los avances en lógica y epistemología logrados por Dignāga, y los utilizara junto al principio fundamental del *mādhyamika*: «Todos los *dharma*, incluida la conciencia (*vijñāna*) y la gnosis no conceptual (*jñāna*), son vacíos»: es decir, que aceptara dichos métodos en el nivel convencional (*saṃvṛti*), el de la investigación discursiva, pero que, en su concepción del sentido último (*paramārtha*), permaneciera fiel al principio básico de su escuela.

4. *Mūla-madhyamaka-vṛtti-prasannapadā* («El comentario claro del *madhyamaka*»), de Candrakīrti. Se conserva en sus versiones sánscrita y tibetana. Se trata de una de las obras más célebres e influyentes en la esfera cultural indotibetana. Es, entre todos los comentarios, el más detallado y una herramienta de gran utilidad para el estudio de las kárikas. La obra es más extensa que la de Buddhapālita y a menudo corrige y clarifica los comentarios de su predecesor, del que se considera fiel sucesor. Candrakīrti se esforzó en recuperar lo que consideraba era la enseñanza pura de Nāgārjuna y rechazó las innovaciones de Bhāvaviveka. Estas innovaciones consistían en inferencias y silogismos independientes, que contradecían la exigencia esencial del *mādhyamika* de no proponer tesis alguna. En el capítulo XXIV discute la cuestión de las *dos verdades*. Esta forma, a menudo conflictiva, de escisión de la verdad ha sido muy influyente en muchos de los desarrollos posteriores de la doctrina *mādhyamika-prāsaṅgika*. Otro aspecto importante de este trabajo es su crítica al idealismo budista de la otra gran escuela filosófica del *mahāyāna*: el *yogācāra* («práctica del yoga») o *vijñānavāda* («doctrina de la conciencia»)[31].

[31] Según la idea central del *yogācāra*, todo lo perceptible es «sólo pensamiento» (*cittamātra*). Las cosas consisten única y exclusivamente en procesos cognoscitivos. No hay objetos fuera de este conocer. El mundo externo es puramente mental. Pero así como no hay cosas, en cuanto «objetos», tampoco hay «sujeto» de la experiencia. Dado que el modo básico de conocer y experimentar la realidad fenoménica descansa en la mente, el *yogācāra* consideraba la práctica del yoga como el principal recurso para el logro del despertar. Tola y Dragonetti (1989) denominan esta doctrina «idealismo budista». La escuela *yogācāra* aceptaba la noción *mahāyāna* clásica de la vacuidad (*śūn-*

La polémica con los planteamientos de esta escuela ayudó a clarificar el concepto escolástico de las *dos verdades* que en Nāgārjuna sólo tenía una forma embrionaria y Candrakīrti desarrolla en profundidad.

5, 6 y 7. El comentario de Guṇasrī se ha perdido. Disponemos de fragmentos de los comentarios de Guṇamati (maestro de Sthiramati) y Devaśarman (citado por Bhāvya), que se conservan en tibetano, aunque los trabajos completos también se han perdido.

8. *Dasheng zhong guanshi-lun* («Ensayo sobre el *madhyamaka* del *mahāyāna*»), de Sthiramati (s. VI). Sólo se ha conservado en chino. Este trabajo trata de elaborar conexiones entre el *yogācāra* y el *madhyamaka*.

Aparte de estos ocho comentarios que aparecen en las listas tradicionales, existen otros comentarios de las kárikas. Asaṅga compuso un trabajo titulado *Shunzhong-lun*, que es una explicación detallada de las ocho negaciones que aparecen en la primera estrofa del MK. Otro comentario es *Zhong-lun*, traducido al chino por Kumarajīva (402 d. C.). Tiene un estilo y enfoque típicamente indios, por lo que podemos suponer que proviene de un original sánscrito, aunque fue editado en China. Es muy probable que este texto y el *Akutobhayā* procedan de una misma fuente india, debido al enorme parecido de los dos trabajos y los numerosos pasajes idénticos[32].

8. Las traducciones occidentales

La primera traducción de dos capítulos de las kárikas a lenguas europeas la hizo Theodore Stcherbatsky en 1927 en Leningrado como

yatā) pero reemplazaba las *dos verdades* del *mādhyamika* por la teoría de las *tres naturalezas*: (a) una realidad imaginada o construida mentalmente (*parikalpita*), (b) una realidad relativa (*parantantra*) y (c) una realidad última (*pariniṣpanna*).

[32] Huntington 1986. Este texto se acompaña de un prefacio en el que se dice que el autor del mismo fue un brahmán de la India llamado Pin lo chia, «Ojos azules», que en sánscrito sería «Vimalākṣa», pues en realidad en «Piṅgala» (piṅgala-akṣa) significa «moreno» o «rojizo». Se ha dicho que este error se debe a la transcripción del chino (Robinson 1978). Estos «ojos claros» podrían ser los de Āryadeva, pero no hay pruebas suficientes para confirmar esta hipótesis (Lamotte 1988a).

apéndice a su trabajo *The conception of Buddhist Nirvana* (Singh 1996), donde están traducidos al inglés los capítulos primero (sobre la causalidad) y vigésimo quinto (sobre el nirvana). Más tarde el checo Stanislaw Schayer (1931) tradujo al alemán el capítulo V y los capítulos XII-XVI. Étienne Lamotte (1936) vertió al francés el capítulo XVII en las *Mélanges chinois et bouddhiques*, y De Jong (1949), del XVIII al XXII también al francés. Erich Frauwallner (1956) publicó en Berlín una traducción alemana de los capítulos I, XV, XIV, XVIII y XXV. Jacques May (1959) amplió la traducción francesa que había iniciado Lamotte rindiendo los capítulos II-IV, VI-IX, XI, XIII-XIV y XVI-XVII en 1959. Entre 1957 y 1962 H. N. Chaterjee publicó en Calcuta la traducción inglesa de los primeros siete capítulos.

La primera traducción completa del texto a una lengua europea fue la italiana, realizada por Raniero Gnoli (1961), discípulo de Tucci. La primera traducción completa al inglés corresponde a Frederick Streng (1967), y le siguió otra de Kenneth Inada (1970) publicada tres años más tarde en Tokio. Sprung (1979), en colaboración con T. R. V. Murti, publicó una traducción abreviada del comentario de Candrakīrti que incluía las kárikas de los capítulos I-VI, VIII-X, XIII-XV, XVIII, XIX, XXII, XXV. En 1986 David Kalupahana tradujo de nuevo al inglés la obra completa, que publicó en formato bilingüe (sánscrito/inglés) y en la que ofreció una nueva imagen de Nāgārjuna, a quien relacionó con el empirismo y la reacción antimetafísica. Más recientemente Jay L. Garfield (1995) publicó una nueva traducción completa, esta vez del tibetano, con un comentario detallado a cada estrofa, en el que se resaltan los aspectos soteriológicos sin dejar de lado las cuestiones dialécticas.

El trabajo que se presenta aquí es una traducción directa y completa de la kárikas al español realizada en la Universidad de Michigan bajo la dirección y supervisión del director del Department of Asian Languages and Cultures y catedrático de estudios budistas Luis Ó. Gómez.

Para la traducción del texto sánscrito seguimos la edición de J.W. de Jong (1977). Una edición anterior del texto corresponde a Louis de la Vallée Poussin (1970). La primera edición de este trabajo monumental, que incluye el comentario de Candrakīrti *Prasannapadā-madhyamaka-vṛtti* («El comentario claro de la vía media»), apareció entre 1903 y 1913

como volumen IV de la *Bibliotheca Buddhica* (San Petersburgo). Hemos seguido esta edición del gran budólogo belga para la dedicatoria, que no aparece en la edición de De Jong, y su edición del comentario sánscrito de Candrakīrti para las aclaraciones del texto.

Juan Arnau Navarro

Nota y agradecimientos

Este libro es el resultado de seis años de trabajo repartidos entre México y los Estados Unidos. La traducción completa del texto sánscrito que se presenta aquí se realizó durante una estancia de investigación en el Department of Asian Languages and Cultures de la Universidad de Michigan (Ann Arbor) durante los cursos académicos 2000-2003.

En primer lugar quiero agradecer al doctor Luis Ó. Gómez (Charles O. Hucker Professor of Buddhist Studies) su inestimable ayuda en la traducción del texto y en la dirección de toda mi investigación sobre Nāgārjuna. Mi deuda con el profesor Gómez, tanto humana como profesional, es inmensa. Gran parte del mérito que pueda albergar esta traducción se debe a su saber filológico y a su profundo conocimiento de la terminología y literatura budistas, tanto sánscrita como china, tibetana y japonesa. Sus consejos y observaciones no sólo estimularon este trabajo, sino que desafiaron muchas de las concepciones que yo traía profundamente arraigadas, tanto en lo que respecta a cuestiones filosóficas en general como sobre el budismo en particular.

Gracias también al profesor R. V. Joshi, poeta y virtuoso del sánscrito, que me inició en los secretos de esta lengua antigua con paciencia ilimitada, durante los tres años que pasé en El Colegio de México; y al doctor Benjamín Preciado, bajo cuya dirección se inició la presente investigación y sin cuya orientación no hubiera llegado a su conclusión.

Quiero dar las gracias también a Joaquín Arnau Amo, mi padre, por su cuidadosa revisión y corrección del manuscrito final de la traducción, así como por sus observaciones y comentarios. Gracias también a Jacobo Stuart, mi editor, que vio dos libros donde yo sólo veía uno.

La Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI) ha contribuido también a este proyecto con su programa de becas, lo que agradezco a dicha institución y en especial a Sonsoles Vázquez. Por último, quiero agradecer a Olga Gallego y a Dennis Pollard, del Department of

Romance Languages de la Universidad de Michigan, que me permitieran compaginar mi investigación de doctorado con la enseñanza de la literatura española y latinoamericana en dicha universidad.

Ann Arbor, primavera de 2003

Abreviaturas

Obras de Nāgārjuna

CS	*Catuḥstava*
MK, kárikas	*Mūlamadhyamakakārikāḥ*
RA	*Ratnāvalī*
SL	*Suhṛllekha*
ŚṢ	*Śūnyatā-saptatī*
VP	*Vaidalya-prakaraṇa*
VV	*Vigrahavyāvartanī*
YS	*Yuktiṣaṣṭikā*

Otras obras

AB	*Akutobhayā* (atribuido a Nāgārjuna)
BCA	*Bodhicaryāvatāra* (Śāntideva)
BK	*Bhāvanā-krama* (Kamalaśīla)
CŚ	*Catuḥ-śātaka* (Āryadeva)
MA	*Madhyamakāvātara* (Candrakīrti)
MPS	*Mahāprajñāpāramitāśāstra* (atribuido a Nāgārjuna)
MV	*Prasannapadā-madhyamaka-vṛtti* (Candrakīrti)
PP	*Prajñā-pradīpa-mūla-madhyamaka-vṛtti* (Bhāvaviveka)

Fundamentos de la vía media

maṅgala śloka

anirodham anutpādam anucchedam aśāśvatam
anekārtham anānārtham anāgamam anirgamam
yaḥ pratītyasamutpādaṃ prapañcopaśamaṃ śivam
desayāmāsa saṃbuddhaḥ taṃ vande vadatāṃ varam

Versos dedicatorios[1]

Saludo a Aquel completamente despierto, el más grande entre los elocuentes[2], que enseñó el origen condicionado (*pratītyasamutpāda*)[3], el auspicioso[4] apaciguamiento de la elucubración (*prapañca*)[5]. Origen condicionado que está más allá de la aniquilación y del surgimiento, que no es ni continuidad ni discontinuidad, que no es una entidad única ni una entidad múltiple, que ni va ni viene.

[1] *maṅgala śloka*: se trata de una especie de talismán verbal, mediante el cual la obra fructificará; es también un saludo o una dedicatoria. No aparece en la edición del texto de De Jong (1977), pero hemos decidido incorporarla debido a que se encuentra en todos los comentarios y en cierto sentido es un resumen del texto. Seguimos la edición sánscrita de la misma de La Vallée Poussin, 1970, 11.

[2] *vadatāṃ*: «de los elocuentes», en la transcripción del texto sánscrito romanizado de Kalupahana, 1996, figura *vandatāṃ* (en lugar de *vadatāṃ*), siendo entonces la traducción: «de los honorables».

[3] El sentido de estos versos introductorios es que *pratītyasamutpāda*, que traducimos por «origen condicionado» o «relacionalidad», aplaca o apacigua la elucubración (*prapañca*, ver nota 5); por lo tanto todos los términos deben ser tomados como adjetivos de *pratītyasamutpāda*. Conviene señalar que en *pratītya / sam /utpāda*: *sam* no es «co» (originación co-dependiente, como a menudo se traduce) sino que tiene un matiz intensivo: producción completamente dependiente.

[4] *śivam*: «auspicioso», de «buen agüero», pero también «tranquilo», «sereno», «apaciguado». Primer juego de palabras, encontraremos muchos a lo largo del texto.

[5] *prapañca* (término clave en el MK): «elucubración», «imaginar sin mucho fundamento», se usa en los textos pāli (*papañco*) como «divagación» o «verborrea». En el sánscrito clásico significa «elocuencia retórica exagerada», con implicaciones peyorativas, culteranismo del pensamiento. En el *mahāyāna* parece querer decir: «aspecto del pensamiento de sopesar, ponderar, escoger dualidades», nociones que nutren el apego, el odio y la duda. Fabricación mental, confusión mental. Se trata de un término de carácter negativo: el discurso mental interno como cortina de humo que no nos permite ver la realidad. Candrakīrti, en su *Prasannapadā* (La Vallée Poussin 1970, 373), lo define como el lenguaje (*prapañca vāc*).

I

na svato nāpi parato na dvābhyāṃ nāpy ahetutaḥ |
utpannā jātu vidyante bhāvāḥ kva cana ke cana || 1

catvāraḥ pratyayā hetur ālambaṇam anantaram |
tathaivādhipateyaṃ ca pratyato nāsti pañcamaḥ || 2

na hi svabhāvo bhāvānāṃ pratyayādiṣu vidyate |
avidyamāne svabhāve parabhāvo na vidyate || 3

kriyā na pratyayavatī nāpratyayavatī kriyā |
pratyayā nākriyāvantaḥ kriyāvantaś ca santy uta || 4

I

[1] En ningún lugar descubriremos jamás una entidad que podamos considerar como surgida a partir de sí misma. [Tampoco será posible suponer] que se origine a partir de otras o pensar que surja como resultado de una combinación de las dos posibilidades anteriores. [Por último, carece de sentido pensar que] las entidades puedan originarse sin causa [es decir, de forma aleatoria o por casualidad][6].

[2] Existen cuatro tipos de condiciones [para la explicación del fundamento u origen de las cosas]: la causa eficiente, la causa material, el antecedente inmediato y la ausencia de condiciones desfavorables [o condición propicia][7]. No hay quinta condición.

[3] Pero ningún ente tiene su naturaleza propia o consustancial en el conjunto de las condiciones que supuestamente lo producen. Y si esta naturaleza propia no se encuentra en ellas, mucho menos podremos hallarla en las condiciones que producen otro ente.

[4] No podemos atribuir a la eficacia condiciones, ni decir que la eficacia carezca de condiciones[8]. Tampoco podremos decir que las condiciones puedan darse sin eficacia, pues no tiene sentido hablar de las con-

[6] En este caso las cosas seguirían teniendo una causa: el azar o la casualidad. La búsqueda de las causas es interminable.

[7] Los cuatro tipos de condiciones a los que se alude son: (1) *hetu*: «causa eficiente». La semilla es la causa eficiente de la planta. La causa eficiente es también lo que impulsa, produce o cambia a otra cosa. (2) *alambanam*: «sustrato o causa material». El barro es la causa material o sustrato de la vasija, como la semilla lo es de la planta. Tiene que ver con la «presencia» del objeto. (3) *anataram*: «antecedente inmediato». Momento inmediato antes de surgir algo. (4) *adhipateyam*: «condiciones propicias». Si el brote brota de la semilla, ello se debe al calor, al agua, a la misma semilla (ambas *hetu*), pero, para que suceda el brotar, otras cosas no han de ocurrir, como que alguien la pise, que se hiele, etc. Todos estos factores son los *adhipati*, que pueden ser factores de ausencia: se podría traducir también por «ausencia de factores desfavorables».

[8] Es decir, la eficacia (*kriyā*) en un proceso dado no es una entidad, una realidad aparte de las condiciones, no se puede decir que la eficacia posea las condiciones, ni que

utpadyate pratītyemān itīme pratyayāḥ kila |
yāvan notpadyata ime tāvan nāpratyayāḥ katham || 5

naivāsato naiva sataḥ pratyayo (a)rthasya yujyate |
asataḥ pratyayaḥ kasya sataś ca pratyayena kim || 6

na san nāsan na sad asan dharmo nirvartate yadā |
kathaṃ nirvartako hetur evaṃ sati hi yujyate || 7

anālambana evāyaṃ san dharma upadiśyate |
athānālambane dharme kuta ālambanāṃ punaḥ || 8

anutpanneṣu dharmeṣu nirodho nopapadyate |
nānantaram ato yuktaṃ niruddhe pratyayaś ca kaḥ || 9

bhāvānāṃ niḥsvabhāvānāṃ na sattā vidyate yataḥ |
satīdam asmin bhavatīty etan naivopapadyate || 10

na ca vyastasamasteṣu pratyayeṣv asti tat phalam |
pratyayebhyaḥ kathaṃ tac ca bhaven na pratyayeṣu yat || 11

diciones de algo que no existe ni tiene sentido atribuir condiciones a algo que ya existe[9].

[5] Tendemos a pensar: «esto surge en virtud de estos factores», y llamamos a esos factores condiciones. Pero si eso mismo no aconteciera, ya no hablaríamos de factores, ni de condiciones. [6] [Pues, como se dijo,] no es lógico pensar en las condiciones de algo que no existe. Y lo que ya existe no necesita de condición[10]. [7] ¿Cómo podría haber una causa eficiente en lo que ya existe, o en lo que todavía no existe, o en ambos? Por tanto, ni hace falta una causa eficiente para lo que ya existe, ni para lo que no existe, ni para ambos. [8] Este mismo argumento se puede aplicar al sustrato material. [9] Y como, cuando las cosas no surgen, no pueden cesar, entonces no podemos hablar de antecedente causal inmediato.

[10] Si habláramos de la realidad [en términos de] naturaleza propia,

pueda existir sin condiciones, pues la eficacia consiste en las condiciones mismas y es indiscernible de ellas. También se podría entender así: la eficacia y las condiciones son términos correlativos, como izquierda y derecha.

[9] No tiene sentido hablar de las condiciones de lo que no existe, sería como preguntar qué aspecto tiene el hijo de la mujer estéril, y tampoco lo tiene hablar de las condiciones de lo que ya existe, pues lo que ya existe no necesita condiciones.

[10] He aquí una de las ideas más valiosas y originales en Nāgārjuna. La cuestión de la regularidad en la naturaleza hace que observemos los fenómenos como surgiendo y pereciendo, y que pongamos nombres a las causas de esa aparición y desaparición, pero esas causas carecen de todo valor ontológico, es decir, no existen en sí mismas o «desde su propio lado»; como dirían los tibetanos, no tienen naturaleza propia (*svabhāva*). Parece querer decir: las cosas no tienen una explicación para que ocurran sino que, simplemente porque ocurren, obtienen una explicación. Pero tal explicación carece de cualquier valor ontológico, no es esencial. Y a continuación se dirá que lo que ya existe no necesita de condición. Lo que me hace decir que algo es una condición es el hecho de que otra cosa surja dependiendo de ella; mientras no surja el efecto ¿qué razón voy a tener para llamar a sus condiciones «condiciones»? Es decir, la actualidad y la eficacia, el acontecer de las cosas es lo que induce la fórmula de «condición para el surgimiento». Por tanto ni es adecuado hablar de las condiciones de un árbol, ni tampoco del aspecto del hijo de la mujer estéril. Recuerda a la idea de Foucault según la cual «la física concierne a las causas; pero los acontecimientos, que son sus efectos, ya no le pertenecen» (Foucault 1999, 17).

athāsad api tat tebhyaḥ pratyayebhyaḥ pravartate |
apratyayebhyo (a)pi kasmān nābhipravartate phalam || 12

phalaṃ ca pratyayamayaṃ pratyayāś cāsvayaṃmayāḥ |
phalam asvamayebhyo yat tat pratyayamayaṃ katham || 13

tasmān na pratyayamayaṃ nāpratyayamayaṃ phalam |
saṃvidyate phalābhāvāt pratyayāpratyayāḥ kutaḥ || 14

entonces no se podría decir «dado esto, surge aquello». [11] Además, el fruto no existe en sus condiciones: ni en cada una de ellas por separado, ni en el conjunto de todas ellas. Ahora bien: si el fruto no está en sus condiciones, ¿cómo podría surgir de ellas? [12] Se dirá que el fruto, que no existe antes del proceso, *surge* de sus condiciones. Entonces, ¿por qué no decir que el fruto *surgirá* de lo que no son sus condiciones?[11]

[13] [Se dice que] el efecto lo crean las causas, pero esas causas no se han creado a sí mismas [dependen de otras causas anteriores]. Entonces, [¿por qué decir que] el efecto lo producen unas causas que no tienen siquiera la capacidad de producirse a sí mismas?[12] [14] De ahí que el efecto no lo constituyan ni las causas, ni lo que no son las causas. [Entonces podemos decir que] no hay efecto, y, sin efecto, ¿cómo hablar de causalidad?[13]

[11] O sea, ¿por qué no decir que la cuajada *surge* del agua y no de la leche o que el aceite *brota* de la arena si ese *surgir* se presenta como milagroso? Si el fruto no se encuentra en las condiciones no puede surgir de ellas, pues si pudiera hacerlo lograríamos entonces extraer cuajada del agua, o aceite de la arena, por utilizar dos ejemplos que se encuentran en la literatura budista. Si la cuajada se encuentra ya en la leche, ¿por qué utilizar dos términos?, ¿por qué llamar a una causa y a la otra efecto?

[12] Traduzco aquí *phala*: fruto, por «efecto», y *pratyaya*: condición, por «causa», para que el argumento de Nāgārjuna se vea más claro.

[13] Completando el verso: dado que no existe un efecto con naturaleza propia, ¿cómo podremos hablar de condiciones o no condiciones para la eficacia (*kriyā*) de producirlo? En realidad no se ha probado que no exista el efecto, sino que carece de entidad. Es decir, el efecto es sólo una mera convención verbal que sirve de apoyo a la explicación de los fenómenos: y lo mismo puede decirse de las condiciones.

II

gataṃ na gamyate tāvad agataṃ naiva gamyate |
gatāgatavinirmuktaṃ gamyamānaṃ na gamyate || 1

ceṣṭā yatra gatis tatra gamyamāne ca sā yataḥ |
na gate nāgate ceṣṭā gamyamāne gatis tataḥ || 2

gamyamānasya gamanaṃ kathaṃ nāmopapatsyate |
gamyamānaṃ vigamanaṃ yadā naivopapadyate || 3

gamyamānasya gamanaṃ yasya tasya prasajyate |
ṛte gater gamyamānaṃ gamyamānaṃ hi gamyate || 4

gamyamānasya gamane prasaktaṃ gamanadvayam |
yena tad gamyamānaṃ ca yac cātra gamanaṃ punaḥ || 5

dvau gantārau prasajyete prasakte gamanadvaye |
gantāraṃ hi tiraskṛtya gamanaṃ nopapadyate || 6

gantāraṃ cet tiraskṛtya gamanaṃ nopapadyate |
gamane (a)sati gantātha kuta eva bhaviṣyati || 7

gantā na gacchati tāvad agantā naiva gacchati |
anyo gantur agantuś ca kas tṛtīyo (a)tha gacchati || 8

gantā tāvad gacchatīti katham evopapatsyate |
gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate || 9

II

[1] [Respecto al movimiento podemos decir que] lo que ya ha ido no está yendo. Y que lo que todavía no ha ido tampoco está yendo. Pero al margen de lo que ha ido y de lo que no ha ido no es posible concebir un «yendo».

[2] Allí donde hay movimiento está el «ir»: es decir, en algo que esta yendo hay movimiento. Pero ni lo que ya ha ido ni lo que todavía no ha ido tiene movimiento, de ahí que [se piense que] el «ir» sólo existe en lo que está yendo.

[3] ¿Cómo concebir el movimiento de lo que va si de ninguna forma nos lo podemos imaginar sin movimiento?[14] [4] [Sin embargo] aquel que dice que lo que está yendo tiene movimiento [tiene «ir»] cae en contradicción, pues el «yendo» existiría sin el «ir». El yendo está yendo [no necesita un movimiento fuera de él]. [5] Pues si fuera así habría dos «ires»: el ir que está yendo y el ir del movimiento que éste supuestamente posee. [6] Si aceptáramos la idea de dos «ires», esto implicaría que hay dos sujetos que están yendo. Es decir, aquel que está en movimiento y el movimiento que está en él [y esto no tiene sentido]. [7] Si no podemos aceptar que haya un «ir» separado del móvil [separado del que va], entonces, como no hay «ir», ¿cómo podría haber móvil?[15]

[8] En primer lugar el móvil no va, pero tampoco lo inmóvil va. Aparte del móvil y de lo inmóvil, ¿qué tercera cosa podría moverse? [9]

[14] El argumento formula que el moverse es un predicado y no lo puedo aplicar al sustantivo «movimiento», pues para hacerlo tendría que imaginarme un movimiento que no se moviera.

[15] Loy, 1999, hace un resumen interesante de estas primeras siete estrofas; aunque su traducción pierda el estilo retórico del capítulo, gana en claridad: «¿Dónde ocurre el movimiento? Obviamente no en lo ya movido y tampoco en lo que está por moverse, pero no puede ocurrir en lo que se está moviendo porque esto implicaría dos móviles: uno, que está yendo, distinto del que va en el ir». Las estrofas 8-11 las resume así: «¿Quién va? No podemos decir "el móvil está yendo" porque esto implicaría necesariamente la existencia de dos móviles, es decir, que el móvil es un móvil incluso cuando está quieto».

pakṣo gantā gacchatīti yasya tasya prasajyate |
gamanena vinā gantā gantur gamanam icchataḥ || 10

gamane dve prasajyete gantā yady uta gacchati |
ganteti cājyate yena gantā san yac ca gacchati || 11

gate nārabhyate gantuṃ gantuṃ nārabhyate (a)gate |
nārabhyate gamyamāne gantum ārabhyate kuha || 12

na pūrvaṃ gamanārambhād gamyamānaṃ na vā gatam |
yatrārabhyeta gamanam agate gamanaṃ kutaḥ || 13

gataṃ kiṃ gamyamānaṃ kim agataṃ kiṃ vikalpyate |
adṛśyamāna ārambhe gamanasyaiva sarvathā || 14

gantā na tiṣṭhati tāvad agantā naiva tiṣṭhati |
anyo gantur agantuś ca kas tṛtīyo (a)tha tiṣṭhati || 15

gantā tāvat tiṣṭhatīti katham evopapatsyate |
gamanena vinā gantā yadā naivopapadyate || 16

na tiṣṭhati gamyamānām na gatān nāgatād api |
gamanaṃ saṃpravṛttiś ca nivṛttiś ca gateḥ samā || 17

yad eva gamanaṃ gantā sa eveti na yujyate |
anya eva punar gantā gater iti na yujyate || 18

yad eva gamanaṃ gantā sa eva hi bhaved yadi |
ekībhāvaḥ prasajyeta kartuḥ karmaṇa eva ca || 19

[Si no es aceptable] la idea de un móvil sin movimiento, entonces ¿cómo puede haber un móvil que vaya? [10] Para aquel que sostiene que «el móvil va», el móvil está existiendo sin el «ir» y el móvil *posee* el «ir» [lo cual es contradictorio][16]. [11] Si [fuera el caso] de que un móvil se moviera, entonces habría un doble ir, uno según el cual éste es un móvil y otro según el cual el móvil va.

[12] [Si nos preguntamos acerca del] inicio del movimiento [observaremos] que no se comienza a ir cuando ya se ha ido y que tampoco se comienza a ir cuando todavía no se ha ido. En el yendo tampoco hay un comienzo del ir. [13] Antes del movimiento no existe ni el yendo, ni el ido a partir del cual el movimiento se iniciaría. ¿Cómo podría haber un ir en lo que no ha ido? [14] Cuando en ningún lado encontramos el comienzo del ir, entonces ¿cómo distinguir el ido, el ir y lo que no ha ido?[17]

[15] Así como el móvil no se detiene, lo inmóvil tampoco se detiene. Aparte de estos dos no hay un tercero que se detenga. [16] ¿Cómo se podría decir con exactitud que el móvil se detiene si tampoco se puede decir que exista el móvil sin movimiento? [17] El móvil no se detiene cuando está yendo, ni se detiene después de que ha ido, ni cuando no ha ido.

El mismo análisis se puede aplicar al ir, al arrancar y al detenerse.

[18] No es coherente la idea de que el movimiento es idéntico al móvil, pero tampoco lo es la idea de que el movimiento es diferente del móvil. [19] Si fuera lo primero habría una identidad entre el agente y la acción que realiza, [20] y si hacemos la distinción entre el móvil y el

[16] Todo el capítulo recuerda la paradoja griega de Aquiles y la tortuga. Desde este punto de vista (erróneo según Nāgārjuna), Aquiles quieto sería *gantā* sin *gamana*, y Aquiles corriendo sería *gantā* con *gamana* (*gantur gamana*), lo cual considera contradictorio.

[17] La cuestión está en situar el inicio, el arranque de esa marcha, de ese movimiento que parece que se escapa a los cercos de la sintaxis y a las aproximaciones de lo discursivo. Es evidente que el inicio (*ārambha*) no se encuentra en lo que ya está en marcha y tampoco en lo que ya ha ido. Pero tampoco puede comenzar en lo que todavía no se ha movido, pues ese comienzo produciría o fabricaría el «estar yendo». Los versos 15, 16 y 17 se dedican a utilizar los mismos argumentos contra la noción del «detenerse» que supuestamente sigue al yendo. Hay aquí una curiosidad: en español «móvil» significa también «causa», «razón», «fundamento», «origen», «fuente». Aunque Nāgārjuna discute la causalidad en el primer capítulo, en todos los demás va a ser el tema central.

anya eva punar gantā gater yadi vikalpyate |
gamanaṃ syād ṛte gantur gantā syād gamanād ṛte || 20

ekībhāvena vā siddhir nānābhāvena vā yayoḥ |
na vidyate tayoḥ siddhiḥ kathaṃ nu khalu vidyate || 21

gatyā yayājyate gantā gatiṃ tāṃ sa na gacchati |
yasmān na gatipūrvo (a)sti kaścid kiṃcidd hi gacchati || 22

gatyā yayājyate gantā tato (a)nyāṃ sa na gacchati |
gatī dve nopapadyete yasmād eke tu gantari || 23

sadbhūto gamanaṃ gantā triprakāraṃ na gacchati |
nāsadbhūto (a)pi gamanaṃ triprakāraṃ sa gacchati || 24

gamanaṃ sadasadbhūtaḥ triprakāraṃ na gacchati |
tasmād gatiś ca gantā ca gantavyaṃ ca na vidyate || 25

movimiento, entonces tendríamos un movimiento sin móvil y un móvil sin movimiento [lo cual sería absurdo: pues el móvil sería móvil incluso cuando está quieto].

[21] Si no existe una prueba definitiva de que estas dos son una sola entidad o de que son dos entidades diferentes, ¿cómo establecer lo que son?[18]

[22] El movimiento por medio del cual se manifiesta el móvil no puede ser el movimiento por medio del cual él se mueve. El móvil no existe antes de tal movimiento. Entonces ¿qué y dónde hay algo que se mueva? [23] Un móvil no lleva a cabo una moción diferente de esa por medio de la cual se manifiesta como móvil. Además, en un único móvil, un movimiento doble es inaceptable.

[24] El móvil tal y como lo experimentamos (*sadbhūta*) no se está moviendo de ninguna de las tres formas analizadas. Pero un móvil que no sucediera tampoco lleva a cabo el movimiento de ninguna de esas tres formas. [25] Y un móvil que participa de lo real y de lo irreal tampoco tendría esos tres aspectos del movimiento. Por tanto nunca podremos entender (*na vidyate*) la moción, el móvil y la trayectoria[19].

[18] Escepticismo epistemológico parecido al pirrónico (Empírico 1996): forma extrema del escepticismo griego defendida por Pirrón de Elis, que vivió en tiempos de Alejandro, a quien acompañó en su expedición a Asia. Su pensamiento nos ha llegado a través de la obra de Sexto Empírico. Su propuesta fundamental es la suspensión del juicio; la única actitud legítima frente a las cosas que son inasibles para el hombre es no juzgar ni su verdad ni su falsedad, ni su belleza o fealdad, ni su bondad o maldad. Este no juzgar significa también no preferir y no rechazar. Esta suspensión del juicio conduce a la *ataraxia*, ausencia de perturbación, y tiene su paralelo sánscrito en *śānta*, la serenidad o paz del nirvana.

[19] *na vidyate*: «no está», «no existe», «no se puede entender». La traducción de esta expresión ha creado y crea muchos problemas. Para unos tiene un valor epistemológico y para otros ontológico. Opto por «no se puede concebir» en la mayoría de los casos, aunque a veces el contexto requiere «no existe».

III

darśanaṃ śravaṇaṃ ghrāṇaṃ rasanaṃ sparśanaṃ manaḥ |
indriyāṇi ṣaḍ eteṣāṃ draṣṭavyādīni gocaraḥ || 1

svam ātmānaṃ darśanaṃ hi tat tam eva na paśyati |
na paśyati yad ātmānaṃ kathaṃ drakṣyati tat parān || 2

na paryāpto (a)gnidṛṣṭānto darśanasya prasiddhaye |
sadarśanaḥ sa pratyukto gamyamānagatāgataiḥ || 3

nāpaśyamānaṃ bhavati yadā kiṃ cana darśanam |
darśanaṃ paśyatīty evaṃ katham etat tu yujyate || 4

paśyati darśanaṃ naiva naiva paśyaty adarśanam |
vyākhyāto darśanenaiva draṣṭā cāpy avagamyatām || 5

draṣṭā nāsty atiraskṛtya tiraskṛtya ca darśanam |
draṣṭavyaṃ darśanaṃ caiva draṣṭary asati te kutaḥ || 6

III

[1] Las seis facultades de los sentidos son la vista, el oído, el olfato, el gusto, el tacto y la mente; sus campos de acción son los objetos visibles, etc. [2] El ver no puede verse a sí mismo, ¿de qué forma lo que no se ve a sí mismo podría ver a otro?[20]

[3] El ejemplo del fuego no es adecuado para demostrar la visión[21]. La vista se refuta de la misma manera que se refutó, en el capítulo anterior, el movimiento, lo que ha ido y lo que todavía no ha ido. [4] Cuando la vista todavía no está viendo, no existe visión alguna. ¿Cómo va a tener sentido decir que la visión ve?[22]

[5] [Resumiendo:] la visión no ve, y la no visión tampoco ve y debería admitirse que el que ve se define por su capacidad de ver. [6] El que ve no existe ni al margen de la visión ni como parte de la visión. Si no existe el que ve, ¿cómo podría existir aquello que se ha de ver o la visión misma?[23]

[20] Parece un argumento falaz. El ojo no se ve a sí mismo y eso no impide que pueda ver los objetos.

[21] El ejemplo del fuego, muy utilizado en la literatura sánscrita, comporta dos analogías: (1) la idea de que el fuego se consume a sí mismo: reflexividad del fuego, y (2) la idea de que el fuego se ilumina a sí mismo e ilumina el resto de las cosas.

[22] Es el mismo argumento del capítulo anterior: antes del partir no hay «ir». La pregunta empírica sería cómo se pasa de no ver a ver, o, respecto al movimiento, cómo Aquiles puede alcanzar a la tortuga.

[23] Argumentación poco clara: «El que ve no existe ni al margen de la visión ni como parte de la visión», ya que supuestamente se ha demostrado (¿dónde?) que la visión no existe. Es decir, si la visión no existe (cosa por demostrar pero que Nāgārjuna da por demostrada), aquel que ve (*draṣṭā*), que no puede existir sin la visión, tampoco existe. «Si no existe el que ve, ¿cómo podría existir aquello que se ha de ver o la visión misma?» La falacia está en lo siguiente: si se le concede que ha refutado al vidente (cosa que no ha hecho), entonces no existe ni la visión ni el objeto. Se trata de una argumentación circular: pide que se le conceda que no existe la vista para refutar al vidente, y una vez sin vidente, lógicamente, no puede haber ni visión ni objeto que ver. Nāgārjuna criticará la

draṣṭavyadarśanābhāvād vijñānādicatuṣṭayam |
nāstīty upādānādīni bhaviṣyanti punaḥ katham || 7

vyākhyātaṃ śravaṇaṃ ghrāṇaṃ rasanaṃ sparśanaṃ manaḥ |
darśanenaiva jānīyāc chrotṛśrotavyakādi ca || 8

[7] Si no existe la visión y lo visto, ¿cómo van a existir la conciencia y los tres factores [que siguen a la visión y lo visto en la cadena del origen condicionado: contacto, sensación y sed?][24]; por tanto, ¿cómo podrían existir la apropiación y los demás componentes del origen condicionado?

[8] El oído, el olfato, el gusto, el tacto y la mente deben entenderse en términos similares a los usados para explicar la visión. Lo mismo para el oyente, el sonido, etc.

petición de principio (*petitio principii*: falacia que consiste en presuponer para la demostración un equivalente o sinónimo de lo que se quiere demostrar) en numerosos lugares de su extensa obra, pero aquí parece caer en ella.

[24] Sigo el comentario de Candrakīrti. Nāgārjuna podría referirse a los *skandha*.

IV

rūpakāraṇanirmuktaṃ na rūpam upalabhyate |
rūpeṇāpi na nirmuktaṃ dṛśyate rūpakāraṇam || 1

rūpakāraṇanirmukte rūpe rūpaṃ prasajyate |
āhetukaṃ na cāsty arthaḥ kaścid āhetukaḥ kva cit || 2

rūpeṇa tu vinirmuktaṃ yadi syād rūpakāraṇam |
akāryakaṃ kāraṇaṃ syād nāsty akāryaṃ ca kāraṇam || 3

IV

[1] La forma sensorial (*rūpa*) no se puede concebir aparte del órgano que la percibe[25]. Tampoco se alcanza a ver dicho órgano al margen de la forma sensorial que percibe[26]. [2] Si existiera una forma sensorial al margen del órgano que la percibe, se seguiría que la forma sensorial carecería de causa. Y en ninguna parte hay cosas sin causas[27].

[3] Si aparte de la forma sensorial hubiera un órgano que percibiera esa forma, entonces habría una causa sin efecto y no hay causas sin efectos[28]. [4] Cuando ya se ha dado la forma sensorial, ¿para qué hablar de

[25] *upalabhyate* (raíz *labh*: «obtener», «conseguir»), el prefijo *upa* indica movimiento, acercarse a algo y asirlo: lo traducimos por «concebir», pero también podría ser «percibir», con lo que habría un nuevo juego de palabras. Nāgārjuna se dispone en este capítulo a analizar los componentes de la personalidad (*skandha*); *skandha* significa «grupo», «compuesto», «agregado»: con frecuencia se traduce al español con este último término. Lo traducimos para mayor claridad como «componentes de la personalidad». Ver Glosario.

[26] *rūpa*: puede significar materia bruta. En sentido lato (*Abhidharmakośa* de Vasubandhu) es «color», pero en el contexto presente significa «lo que se percibe», por lo que optamos por la traducción: «forma sensorial»; *rūpakāraṇa* significa «el órgano que percibe la forma»: hay un nuevo juego de palabras pues *kāraṇa* significa también causa. Según el *abhidharma* el órgano era lo que causaba la percepción: de ahí la ambivalencia semántica; dicho de manera tosca, para el *abhidharma* la percepción consistía en que el ojo, por ejemplo, emitía un rayo y éste era el que permitía ver (aunque no quedara muy claro entonces por qué no se podía ver en la oscuridad).

[27] Vemos a nuestro alrededor que todo tiene una causa, pero no podemos concebir ese proceso, tanto si causa y efecto son idénticos como si son diferentes. Podemos hablar de «causalidad», pero no de un objeto real que sea «causa» (o «efecto»). Es decir: es imposible explicar la causalidad en términos de una ontología de los *dharma* (cosas) como hizo la literatura del *abhidharma*. No podemos hipostasiar los *dharma*, pues haciéndolo no obtendremos una explicación coherente de la causalidad, ni del surgimiento.

[28] Encontramos aquí un subterfugio habitual en el texto. Nāgārjuna utiliza una palabra con uno de sus significados y, más adelante, utiliza la misma palabra con otro de

rūpe saty eva rūpasya kāraṇaṃ nopapadyate |
rūpe (a)saty eva rūpasya kāraṇaṃ nopapadyate || 4

niṣkāraṇaṃ punā rūpaṃ naiva naivopapadyate |
tasmād rūpagatān kāṃścin na vikalpān vikalpayet || 5

na kāraṇasya sadṛśaṃ kāryam ity upapadyate |
na kāraṇasyāsadṛśaṃ kāryam ity upapadyate || 6

vedanācittasaṃjñānāṃ saṃskārāṇāṃ ca sarvaśaḥ |
sarveṣām eva bhāvānāṃ rūpeṇaiva samaḥ kramaḥ || 7

vigrahe yaḥ parīhāraṃ kṛte śūnyatayā vadet |
sarvaṃ tasyāparihṛtaṃ samaṃ sādhyena jāyate || 8

una causa para que surja? Y si no existe la forma sensorial tampoco tiene sentido hablar de una causa para su surgimiento. [5] Pero tampoco tiene sentido suponer que esa forma sensorial, que no tiene causa, no existe. Por lo tanto para qué tratar de distinguir (*vikalpa*) si la forma sensorial es causa o efecto del órgano que la percibe[29].

[6] [Decir que la percepción se da debido a] una concordancia entre la forma sensorial como causa y la sensación como efecto no tiene sentido. Pero decir que no hay tal concordancia tampoco[30]. [7] [El resto de los componentes de la personalidad:] la sensación, el pensamiento o la conciencia, la apercepción [el darse cuenta de] y las disposiciones o hábitos mentales y todas las demás entidades deberían ser tratadas del mismo modo que la forma sensorial[31].

[8] Si alguien trata de refutar el argumento del que defiende la vacuidad, no refutará nada, simplemente llegará a la misma conclusión propuesta por el que defiende la vacuidad[32]. [9] Si alguien explica algo

ellos, sin señalar el giro semántico al que la ha sometido. Aquí *kāraṇam* significa «causa» y no «órgano de la percepción».

[29] Una de las tendencias más características del *mādhyamika* es la suspensión del juicio. Merece la pena detenernos en el término *vikalpa*, de la raíz *klp*: «discernir», «separar», «duda», «incertidumbre», «alternativa», «error», «distinción». Es la raíz indoeuropea de «cortar», «separar»; muy ligada a la idea de pensar como facultad de distinguir. En la construcción del altar védico, la separación y delimitación de un trozo de terreno para llevar a cabo la construcción era *vikḷp*, pero también para referirse a la construcción misma del altar se utilizaba esta raíz, de ahí que signifique al mismo tiempo: separar, construir, arreglar, ordenar, disponer.

[30] *sadṛśaṃ*: «concordancia», alusión al concepto de *sārūpya* usado en el *abhidharma*: el objeto que se percibe y la imagen mental que se forma después de la percepción tienen la misma forma.

[31] *saṃjñā*: el acto de apercibirse, es decir, de percibir algo reconociéndolo o interpretándolo con referencia a lo ya conocido. Es importante señalar que Nāgārjuna mete en un mismo cajón de sastre todos los *skandha*, y el resto de las cosas. El análisis de la forma material sirve a los demás. Los argumentos basados en la percepción y lo percibido se aplican a la sensación, al pensamiento, a los hábitos mentales y al apercibirse de las cosas.

[32] Lo que se quiere decir con esta estrofa es que el supuesto detractor termina diciendo lo mismo que el que propone la vacuidad (*śūnyavādin*), aunque no se dé cuenta.

vyākhyāne ya upālambhaṃ kṛte śūnyatayā vadet |
sarvaṃ tasyānupālabdhaṃ samaṃ sādhyena jāyate || 9

en términos de vacuidad y otro alega que hay una inconsistencia o falacia, ambos llegan a la misma conclusión propuesta por el que habla de la vacuidad[33].

Si alguien dice que existen, tanto el ojo como el objeto de su percepción, como entidades separadas, entonces no hay necesidad de postular una relación entre los dos, pues lo que les da ese nombre es la relación misma. Aparece por primera vez el término vacuidad (*śūnyatā*), eje de la filosofía del *mādhyamika*.

[33] Parece querer decir: la crítica implica lo que Nāgārjuna quiere demostrar. Hay un argumento (*vigraha*) y una persona hace una refutación (*parihara*): en este caso lo que la persona quiere demostrar es lo mismo que Nāgārjuna quiere demostrar. Es como si alegara que el concepto mismo de crítica implica la vacuidad, o sea que el hecho mismo de realizar una crítica es un análisis en términos de vacuidad. Es decir, la réplica a la vacuidad siempre fallará, pues ésta presupondrá lo que tiene que ser probado (estrofa 8). Y no se logrará encontrar fallo alguno en los análisis en términos de vacuidad pues la crítica presupondrá justamente lo que ha de probarse (estrofa 9); *vyākhyāna*: «comentario», «explicación», *sādhya*: término de lógica: *demostrandum*.

V

nākāśaṃ vidyate kiṃcit pūrvaṃ ākāśalakṣaṇāt |
alakṣaṇaṃ prasajyeta syāt pūrvaṃ yadi lakṣaṇāt || 1

alakṣaṇo na kaścic ca bhāvaḥ saṃvidyate kva cit |
asaty alakṣaṇe bhāve kramatāṃ kuha lakṣaṇam || 2

V

[1] No podemos entender el espacio sin percibir sus características. Pero si habláramos del espacio antes de la percepción de dichas características se seguiría que el espacio carece de características[34]. [2] No

[34] Es decir: el espacio no sería nada. Si no tiene características, no hay forma de conocerlo. Este modo de argumentar tomará fuerza en el *madhyamaka* tardío. Lo que no tiene efectividad, o no se encuentra inmerso en la red de causas y efectos, no existe.

ākāśa: «el espacio», «lo omnipenetrante». El budismo, a diferencia del hinduismo, no entiende *ākāśa* como un éter sustancial sino como «espacio». La interpretación del término difiere en las distintas escuelas budistas: para los *sarvāstivāda* pertenece a los *dharma* incondicionados (*asaṃskṛta*); no pone obstáculos, penetra todo sin que nada le oponga resistencia. Nāgārjuna, sin embargo, comienza considerando el espacio condicionado (*saṃskṛta*), aunque más adelante sostendrá (capítulo VII) que la terminología *saṃskṛta-asaṃskṛta* no es coherente. Sin embargo, el espacio puede ser «ocupado» por algo, entrando por tanto en relación con ese algo, que lo condiciona «mostrándonoslo». Parecería un argumento similar al de la visión relativista moderna del espacio: según Einstein la masa moldea el espacio con su presencia, lo curva y deforma. El concepto de *ākāśa* desempeña un papel importante en la meditación budista. Respecto a los *dhātu*, conviene señalar que hubo, con anterioridad al budismo, dos sistemas que fueron desarrollados de forma independiente, el de los *dhātu* o elementos y el de los *āyatana* o facultades sensoriales, y que fueron más tarde incorporados al budismo. La especulación del *abhidharma* establecerá correspondencias entre estos dos sistemas y el que podemos considerar característicamente budista, el de los *skandha* o componentes de la personalidad (que crean la ilusión de un yo). Las relaciones bilaterales entre estos sistemas son, respectivamente:

skandha: forma material (*rūpa*), sensaciones (*vedanā*), percepciones (*saṃjñā*), configuraciones mentales, volición, tendencias latentes (*saṃskāra*) y actos de conciencia (*vijñāna*).

dhātu: agua, fuego, aire/viento, tierra, pensamiento, espacio.

āyatana: sabor, vista, olfato, tacto, mente, sonido.

Las correspondencias no son siempre rigurosas y a veces se fuerzan para que ninguno de los elementos clásicos quede sin su correspondiente. Es algo parecido a lo que

nālakṣaṇe lakṣaṇasya pravṛttir na salakṣaṇe |
salakṣaṇālakṣaṇābhyāṃ nāpy anyatra pravartate || 3

lakṣaṇāsaṃpravṛttau ca na lakṣyam upapadyate |
lakṣyasyānupapattau ca lakṣaṇasyāpy asaṃbhavaḥ || 4

tasmān na vidyate lakṣyaṃ lakṣaṇaṃ naiva vidyate |
lakṣyalakṣaṇanirmukto naiva bhāvo (a)pi vidyate || 5

avidyamāne bhāve ca kasyābhāvo bhaviṣyati |
bhāvābhāvavidharmā ca bhāvābhāvāv avaiti kaḥ || 6

tasmān na bhāvo nābhāvo na lakṣyaṃ nāpi lakṣaṇam |
ākāśam ākāśasamā dhātavaḥ pañca ye (a)pare || 7

existe ninguna cosa que no tenga características. Por tanto las características no pueden tener una existencia propia separada de las cosas que caracterizan[35]. Debido a que no existe cosa alguna en ningún sitio sin características[36], concluimos que nada carece de características. Entonces, [si todas las cosas ya tienen características,] ¿a qué se aplicarían las características?

[3] Por tanto, las características no cumplen función alguna con relación a lo que carece de características, ni tienen ninguna función con referencia a lo que tiene características. [4] Si las características no operan, no tiene sentido hablar de algo que está por caracterizar [o que hay que caracterizar]. Si no tiene sentido hablar de lo que está por caracterizar, entonces la característica no existe. [5] De esto se sigue que no se puede concebir lo caracterizado, ni ninguna característica, y que tampoco podemos concebir ninguna entidad que esté caracterizada o que no tenga características[37].

[6] Si una entidad no existe, ¿de qué se predicaría su no existencia? ¿Quién puede conocer la existencia o la no existencia cuando [el que conoce] no se puede definir, ni como existente ni como no existente? [7] El espacio no es ni una característica ni algo caracterizado y tampoco es una entidad existente ni algo no existente; lo mismo se puede decir de los otros cinco elementos [agua, fuego, tierra, aire, mente][38].

[8] [En consecuencia,] aquellos de inteligencia limitada que ven la

ocurre cuando aparece una nueva teoría física que no quiere prescindir completamente de la terminología anterior y decide incorporarla.

[35] La traducción es aquí más libre para que se pueda comprender el argumento. Literalmente sería: «No existe nada en ningún lado sin características. Si no hay nada que no tenga características, entonces ¿a qué se aplicarían las características?».

[36] Parece una negación del absoluto: que es, por definición, lo que carece de características y aquello de lo cual nada se puede predicar.

[37] Aquí se está criticando la noción del *abhidharma* que consistía en ver los elementos como sustancia y accidente (o característica) al mismo tiempo. La tierra, además de ser una sustancia, se consideraba la base de un atributo, el de la «solidez». Un hierro candente tiene el elemento fuego, pero su solidez se debe al elemento tierra: si sigo calentándolo hasta fundirlo, se volverá líquido y pasará a tener el elemento agua.

[38] Parece sugerirse cierta indeterminabilidad.

astitvaṃ ye tu paśyanti nāstitvaṃ cālpabuddhayaḥ |
bhāvānāṃ te na paśyanti draṣṭavyopaśamaṃ śivam || 8

existencia o la no existencia en las cosas son incapaces de ver el apaciguamiento de los sentidos[39].

[39] La estrofa es una referencia a la dedicatoria (*maṅgala śloka*), y también a uno de los problemas clásicos de la ascética india: según ésta, los sentidos (las puertas por donde entra el deseo o el apego) provocan la turbación (*kleśa*). Dentro de la ascética han existido técnicas de represión (no mirar), o técnicas de meditación que conducen a estados de concentración en los que lo que entra por los sentidos ya no es un peligro. Nāgārjuna afronta aquí este viejo problema desterrando la existencia de las cosas, y así el deseo de ellas.

VI

rāgād yadi bhavet pūrvaṃ rakto rāgatiraskṛtaḥ |
taṃ pratītya bhaved rāgo rakte rāgo bhavet sati || 1

rakte (a)sati punā rāgaḥ kuta eva bhaviṣyati |
sati vāsati vā rāge rakte (a)py eṣa samaḥ kramaḥ || 2

sahaiva punar udbhūtir na yuktā rāgaraktayoḥ |
bhavetāṃ rāgaraktau hi nirapekṣau parasparam || 3

naikatve sahabhāvo (a)sti na tenaiva hi tat saha |
pṛthaktve sahabhāvo (a)tha kuta eva bhaviṣyati || 4

VI

[1] Si la persona que desea existiera antes que el deseo, entonces el deseo existiría en función del que desea, incluso cuando este agente no tuviera deseo alguno. Y el deseo existiría [siempre y cuando] existiera el que desea[40]. [2] Si no existiera el que desea, ¿dónde ocurriría el deseo? Tanto si el deseo existe como si no, el análisis –incluso del que desea– sería el mismo.

[3] No es razonable aceptar que aparezcan al mismo tiempo el deseo y el que desea. Pues entonces el deseo y el que desea aparecerían independientemente uno del otro[41]. [4] La identidad no puede ocurrir en lo simultáneo, porque eso [lo que surge simultáneamente] no puede estar

[40] *rāga*: «concupiscencia», «atracción», «deseo sexual», «deseo de posesión», «apego». El término *rāga* aparece en algunas listas del *abhidharma* como *lobha*, es una de las *akuśalamūla*, junto con *dveśa* y *moha*. Las *akuśala* son todo lo que, estando ligado a las raíces de lo malsano (*akuśala-mūla*), opera llevando en sí el germen del padecimiento futuro (*duḥkha*). Estas fuentes de lo nocivo son: 1. *lobha* (el gallo): «concupiscencia», la atracción hacia el objeto satisfactorio. El impulso de poseer el objeto del deseo se neutraliza con la práctica de la generosidad y la liberalidad: *dāna*. 2. *dveśa* (pāli: *dosa*) (la serpiente): «aborrecimiento, odio». La mala voluntad hacia todo aquello que se opone a nuestra satisfacción se supera mediante el cultivo de la bondad: *maitrī*. 3. *moha* (el cerdo): «desvarío, ofuscación u obnubilación». Se refiere a la no correspondencia entre una acción o un pensamiento y la realidad: se la vence ejerciendo la comprensión o visión justa. Éstos son los tres factores que atan al ser viviente al ciclo de las existencias y cuya supresión es necesaria para el logro del despertar.

[41] La escuela *pudgalavāda* (*vātsīputriya*) consideraba que una persona es un ente que desea aparte (o separado) del deseo. El verso señala que no es razonable pensar que aparezcan al mismo tiempo el deseo y el que desea (*rakta*). Pues para que el *rakta* sea real, tiene que haber sido *rakta* antes de desear (según esta escuela). Pero la persona que desea (estado o momento de una entidad) no es «deseante» hasta que desea. Por otro lado, si el deseo fuera independiente del que desea, uno no sería causa del otro.

ekatve sahabhāvaś cet syāt sahāyaṃ vināpi saḥ |
pṛthaktve sahabhāvaś cet syāt sahāyaṃ vināpi saḥ || 5

pṛthaktve sahabhāvaś ca yadi kiṃ rāgaraktayoḥ |
siddhaḥ pṛthakpṛthagbhāvaḥ sahabhāvo yatas tayoḥ || 6

siddhaḥ pṛthakpṛthagbhāvo yadi vā rāgaraktayoḥ |
sahabhāvaṃ kimartham tu parikalpayase tayoḥ || 7

pṛthag na sidhyatīty evaṃ sahabhāvaṃ vikāṅkṣasi |
sahabhāvaprasiddhyarthaṃ pṛthaktvaṃ bhūya icchasi || 8

pṛthagbhāvāprasiddheś ca sahabhāvo na sidhyati |
katamasmin pṛthagbhāve sahabhāvaṃ satīcchasi || 9

evaṃ raktena rāgasya siddhir na saha nāsaha |
rāgavat sarvadharmāṇāṃ siddhir na saha nāsaha || 10

consigo mismo. Pero si hay diferencia, entonces ¿cómo podría haber simultaneidad?[42]

[5] Si el existir simultáneamente fuera posible en la identidad, entonces no ocurriría una asociación. Pero si el existir simultáneamente fuera posible en la diferencia, entonces ocurriría sin asociación.

[6] Si para «existir a la vez» [tiene que haber] diferencia, ¿cómo se podría establecer que el deseo y el que desea son separables si ambos ocurren simultáneamente? [7] Si el deseo y el que desea fueran diferentes, entonces, ¿por qué razón imaginarlos como simultáneos?[43]

[8] Si afirmas la simultaneidad después de haber dicho que no se puede establecer la separación o la diferencia, ¿aceptarás que son diferentes cuando quieras establecer la simultaneidad de ambos?[44]

[9] [En resumen:] dado que no se puede establecer la existencia de la diferencia, tampoco se puede establecer la existencia de la simultaneidad. ¿Qué clase de diferencia tendría que existir para tu noción de simultaneidad?[45]

[10] Así pues, el deseo no puede considerarse ni como simultáneo ni como no simultáneo con el que desea. Del mismo modo, ninguna otra cosa puede considerarse ni simultánea ni no simultánea con otra.

[42] Se trata de demostrar que son absurdas tanto la idea de que el deseo y el que desea son idénticos como la idea de que son distintos (y separables). Si dos cosas son idénticas no pueden ser simultáneas, pues para ser simultáneas deben ser distintas. Si hay diferencia, no puede haber simultaneidad, porque se supone que lo que está separado, lo está siempre.

[43] Nāgārjuna parece caer en las trampas del *abhidharma*, no acaba de desprenderse del todo de esa «forma de ver las cosas» en la que podemos suponer que fue educado, pues aquí aparece el concepto de diferencia hipostasiado, con lo que no abandona la ontología heredada. Lo que viene a decir es que lo simultáneo y lo diferente no pueden coexistir, lo cual parece lógicamente insostenible.

[44] Se señala la siguiente contradicción: primero dices que no pueden ser distintos y luego que, para que puedan coexistir (ser simultáneos), tienen que ser distintos. De nuevo parece que la argumentación de Nāgārjuna descansa sobre la idea de que «simultáneo» y «diferente» son incompatibles, lo cual no parece en absoluto evidente. Hay una derivación muy característica en Nāgārjuna: el capítulo sobre el deseo se ha transformado en una reflexión sobre la posibilidad lógica de la simultaneidad.

[45] En la pregunta subyace la idea de que no puede existir tal cosa.

VII

yadi saṃskṛta utpādas tatra yuktā trilakṣaṇī |
athāsaṃskṛta utpādaḥ kathaṃ saṃskṛtalakṣaṇam || 1

utpādādyās trayo vyastā nālaṃ lakṣaṇakarmaṇi |
saṃskṛtasya samastāḥ syur ekatra katham ekadā || 2

utpādasthitibhaṅgānām anyat saṃskṛtalakṣaṇam |
asti ced anavasthaivaṃ nāsti cet te na saṃskṛtāḥ || 3

utpādotpāda utpādo mūlotpādasya kevalam |
utpādotpādam utpādo maulo janayate punaḥ || 4

utpādotpāda utpādo mūlotpādasya te yadi |
maulenājanitas taṃ te sa kathaṃ janayiṣyati || 5

VII

[1] Si el surgimiento fuera condicionado, entonces tendría las tres características de lo condicionado, a saber: surgimiento, duración y cese[46]. Si el surgimiento fuera incondicionado no tendría estas tres características[47]. [2] Además, si lo condicionado tiene tres partes, surgir, durar y cesar, ¿cómo podría encontrarse lo condicionado en un sólo lugar y en un sólo momento?[48]

[3] Pero si el surgimiento, la duración y el cese tuvieran a su vez otros surgimientos, duraciones y ceses, dado que ellos mismos son cosas condicionadas, tendríamos una regresión infinita (*anavastha*). Y si no los tuvieran, entonces no serían condicionados[49].

[4] El surgir de un surgir es solamente el surgir como tal. Ese surgir es el que produce el surgir de un surgir [y otros surgires][50]. [5] Si el surgir del surgir no lo produce un «primer surgir» [el surgir como tal o el surgir literal] ¿de qué manera nacerá el nacer del primer surgir?

[46] Se parte de la definición de «condicionado» (*saṃskṛta*) del *abhidharma* y se concluirá que, utilizando dicha terminología, ninguna explicación parece coherente. Solución propuesta: cambiar de vocabulario.

[47] Podría haber un juego de palabras con la expresión «tres características» (*trilakṣanī*), pues la tríada de lo condicionado también es: *anitya*, *anātman* y *duḥkha*, es decir, lo condicionado es efímero, insustancial y doloroso. Por el desarrollo del capítulo vemos que Nāgārjuna se centrará de nuevo en la causalidad y la imposibilidad de cualquier proceso o cambio, como hizo con el movimiento.

[48] Es decir, ¿por qué hablar de una única entidad si en realidad son tres?

[49] Si el surgir (*utpāda*) es a su vez condicionado, entonces tendría a su vez tres características: surgimiento, duración y cese: *utpāda*, *sthiti* y *bhaṅga*, y así sucesivamente en una regresión infinita.

[50] El término *mūlotpadasya* parece referirse al surgir como tal, en su sentido literal, al «mero surgir» o surgir «genérico»: no se trata de otro surgir ni de otro nivel del surgir. Podría referirse a que la idea de un tigre no tiene por qué ser rayada: las ideas no tienen por qué tener las características de lo que representan. Por tanto la idea del «surgir» no tiene por qué surgir.

sa te maulena janito maulaṃ janayate yadi |
maulaḥ sa tenājanitas tam utpādayate katham || 6

ayam utpādyamānas te kāmam utpādayed imam |
yadīmam utpādayitum ajātaḥ śaknuyād ayam || 7

pradīpaḥ svaparātmānau saṃprakāśayate yathā |
utpādaḥ svaparātmānāv ubhāv utpādayet tathā || 8

pradīpe nāndhakāro (a)sti yatra cāsau pratiṣṭhitaḥ |
kiṃ prakāśayate dīpaḥ prakāśo hi tamovadhaḥ || 9

katham utpadyamānena pradīpena tamo hatam |
notpadyamāno hi tamaḥ pradīpaḥ prāpnute yadā || 10

aprāpyaiva pradīpena yadi vā nihataṃ tamaḥ |
ihasthaḥ sarvalokastham sa tamo nihaniṣyati || 11

pradīpaḥ svaparātmānau saṃprakāśayate yadi |
tamo (a)pi svaparātmānau chādayiṣyaty asaṃśayam || 12

anutpanno (a)yam utpādaḥ svātmānaṃ janayet katham |
athotpanno janayate jāte kiṃ janyate punaḥ || 13

[6] Si vuestra opinión es que el surgir lo produce un «surgimiento primario», entonces el surgimiento primario existe sin que nadie lo produzca, con lo cual no podría producir el surgir[51]. [7] Si lo que está surgiendo en este mismo momento hiciera surgir a ese *mero surgir* [o surgir primario, o literal], ¿cómo lo que no ha sido engendrado por una cosa podría ser capaz de hacer que algo surja?

[8] Se dice que, como la lámpara, que ilumina tanto a sí misma como al resto de las cosas, así el surgimiento da lugar tanto a su propio surgir como al surgir del resto de las cosas. [9] Pero donde está la lámpara no hay oscuridad. ¿Qué ilumina la lámpara si «iluminar» es aclarar la oscuridad?[52] [10] ¿Cómo queda destruida la oscuridad en el momento en que se enciende la lámpara? Porque, en el momento en que está surgiendo, la luz de la lámpara no alcanzaría la oscuridad. [11] Si la lámpara no ilumina [o no alcanza] la oscuridad, toda la oscuridad del mundo debería ser luminosa. [12] Si la lámpara se ilumina tanto a sí misma como a las otras cosas, la oscuridad se debería ocultar tanto a sí misma como al resto de las cosas[53].

[13] Un surgimiento, cuando todavía no ha surgido, ¿cómo podría producirse a sí mismo? Y si un surgimiento que ya ha surgido es el que se produce a sí mismo, habiendo ya nacido, ¿dónde está lo producido?

[51] Si supones un surgir «primario», éste no puede tener una causa, pues entonces no sería primario, pero además si es primario no puede causar nada porque nunca ha surgido. Lo que no ha estado sometido a condiciones no tiene capacidad para condicionar otras cosas, vive aislado.

[52] Nāgārjuna parece darse cuenta de lo problemático del lenguaje y trata de envolver al lector con su retórica. A veces se tiene la impresión de que está construyendo lo que podríamos llamar un «mantra filosófico». Si aceptamos la idea de que un mantra es un lugar intermedio entre el lenguaje y el silencio, este texto podría considerarse un punto intermedio entre sostener hasta el fin una doctrina filosófica y guardar silencio ante los distintos puntos de vista. Estamos cerca de lo que Barthes llamaba el «susurro del lenguaje». Una vez la lámpara ha sido encendida, ya no hay oscuridad, ya no hay qué iluminar. Si está apagada tampoco ilumina. Parece como si el lenguaje tratara de crearnos la impresión de que hay una realidad exterior que es a su vez una creación del propio lenguaje.

[53] Imaginemos una «linterna de oscuridad», que proyectara oscuridad y ensombreciera las cosas.

notpadyamānaṃ notpannaṃ nānutpannaṃ kathaṃ cana |
utpadyate tad ākhyātaṃ gamyamānagatāgataiḥ || 14

utpadyamānam utpattāv idaṃ na kramate yadā |
katham utpadyamānaṃ tu pratītyotpattim ucyate || 15

pratītya yad yad bhavati tat tac chāntaṃ svabhāvataḥ |
tasmād utpadyamānaṃ ca śāntam utpattir eva ca || 16

yadi kaścid anutpanno bhāvaḥ saṃvidyate kva cit |
utpadyeta sa kiṃ tasmin bhāva utpadyate (a)sati || 17

utpadyamānam utpādo yadi cotpādayaty ayam |
utpādayet tam utpādam utpādaḥ katamaḥ punaḥ || 18

anya utpādayaty enaṃ yady utpādo (a)navasthitiḥ |
athānutpāda utpannaḥ sarvam utpadyatāṃ tathā || 19

sataś ca tāvad utpattir asataś ca na yujyate |
na sataś cāsataś ceti pūrvam evopapāditam || 20

nirudhyamānasyotpattir na bhāvasyopapadyate |
yaś cānirudhyamānas tu sa bhāvo nopapadyate || 21

nāsthitas tiṣṭhate bhāvaḥ sthito bhāvo na tiṣṭhati |
na tiṣṭhate tiṣṭhamānaḥ ko (a)nutpannaś ca tiṣṭhati || 22

[14] Lo surgido, lo no surgido, lo que está ahora surgiendo, no surge de ninguna manera, en absoluto. Debería entenderse del mismo modo que lo ido, lo que no ha ido y lo que está yendo. [15] Cuando se da el surgimiento pero no existe todavía aquello que está surgiendo, ¿cómo podría decirse que aquello que está surgiendo depende de ese surgimiento?

[16] Todo aquello que existe en dependencia es sereno por naturaleza. Por tanto aquello que está surgiendo y el surgimiento mismo son serenos [o están apaciguados][54].

[17] Si existiera en alguna parte una entidad que no hubiera surgido, esa entidad tendría que surgir en algún momento, porque ¿cómo podría surgir lo que no existe? [18] Si un surgir hace que surja lo que está surgiendo, ¿cuál es aquel surgir que hace surgir a este surgir? [19] Si otro surgir da lugar a éste, entonces tendríamos una regresión infinita.

Pero si el no-surgir es lo que surge, entonces de la misma manera podría surgir todo [es decir, todo sería azaroso]. [20] Por lo tanto no se puede predicar del surgir la existencia o la inexistencia. Como se dijo antes, «pues ni es un existente ni un no existente»[55].

[21] El surgimiento de una cosa que está en proceso de cesar no es concebible. Pero decir que hay cosas que no cesan tampoco tiene ningún sentido[56].

[22] Una entidad estática carece de duración, no dura [pues no cambia]. Y una entidad no estática tampoco dura. Lo que es estático no dura, y ¿qué cosa que no ha surgido podría durar?[57] [23] La duración de una

[54] Estrofa decisiva que anticipa los versos clave de los capítulos XXIV y XXV: la equivalencia entre *saṃsāra* y nirvana. Todo lo que tiene un origen condicionado ya está en el estado de paz que es el nirvana. La versión fuerte de este argumento sería: la causalidad es lo mismo que el nirvana.

[55] Nāgārjuna se cita a sí mismo, concretamente el capítulo uno. La cita no es literal (ver estrofas 6-7).

[56] La constatación de la enfermedad, la vejez y la muerte motiva la búsqueda de Śākyamuni, es decir, el darse cuenta de que el vivir es empezar a morir. Curiosamente los argumentos del cesar son aplicados de la misma manera al surgir, pues filosóficamente parecen indiscernibles. Sin embargo hay una diferencia psicológica: Śākyamuni no emprendió su búsqueda de la sabiduría tras ver el alumbramiento de un niño o el nacimiento de una flor, sino observando la enfermedad, la vejez y la muerte.

[57] La idea es que «durar» supone el espacio que hay entre el surgir y el perecer.

sthitir nirudhyamānasya na bhāvasyopapadyate |
yaś cānirudhyamānas tu sa bhāvo nopapadyate || 23

jarāmaraṇadharmeṣu sarvabhāveṣu sarvadā |
tiṣṭhanti katame bhāvā ye jarāmaraṇam vinā || 24

sthityānyayā sthiteḥ sthānaṃ tayaiva ca na yujyate |
utpādasya yathotpādo nātmanā na parātmanā || 25

nirudhyate nāniruddhaṃ na niruddhaṃ nirudhyate |
tathā nirudhyamānaṃ ca kim ajātaṃ nirudhyate || 26

sthitasya tāvad bhāvasya nirodho nopapadyate |
nāsthitasyāpi bhāvasya nirodha upapadyate || 27

tayaivāvasthayāvasthā na hi saiva nirudhyate |
anyayāvasthayāvasthā na cānyaiva nirudhyate || 28

yadaiva sarvadharmāṇām utpādo nopapadyate |
tadaivaṃ sarvadharmāṇāṃ nirodho nopapadyate || 29

sataś ca tāvad bhāvasya nirodho nopapadyate |
ekatve na hi bhavaś ca nābhāvaś copapadyate || 30

asato (a)pi na bhāvasya nirodha upapadyate |
na dvitīyasya śirasaś chedanaṃ vidyate yathā || 31

na svātmanā nirodho (a)sti nirodho na parātmanā |
utpādasya yathotpādo nātmanā na parātmanā || 32

utpādasthitibhaṅgānām asiddher nāsti saṃskṛtam |
saṃskṛtasyāprasiddhau ca kathaṃ setsyaty asaṃskṛtam || 33

entidad cesada no es concebible, pero decir de alguna entidad que no está cesando tampoco es concebible.

[24] Dado que la naturaleza de todas las cosas es la vejez y la muerte, ¿qué entidades no afectadas por el envejecimiento y la muerte podrían permanecer?

[25] Lo estático no puede permanecer [durar] ni por sí mismo ni por medio de otro ente estático. Así como el surgimiento no puede surgir ni de sí mismo ni de otro surgir. [26] La cesación de lo que ha cesado no ocurre. Lo que todavía no ha cesado no cesa. Ni lo hace lo que está cesando. ¿Qué cosa no engendrada podría cesar?

[27] La cesación de aquello que es estático no es concebible [por definición: sería una contradicción en los términos]. Ni es concebible la cesación de algo no estático. [28] Siendo estático no cesa por su misma estaticidad, ni cesa no siendo estático por otro modo de ser estático.

[29] Cuando el surgimiento de cualquier entidad no es concebible, entonces el cese de cualquier entidad tampoco será concebible, [lo que no ha surgido no puede cesar]. [30] El cese de una entidad que existe no tiene sentido. Tampoco tiene sentido que una misma cosa sea a la vez una entidad y una no entidad. [31] Ni es concebible el cese de una entidad no existente, pues sería como decapitar a una persona dos veces.

[32] El cese no cesa, ni por medio de sí mismo ni por medio de otro. Así como el surgir no surge, ni por medio de sí mismo ni por medio de otro.

[33] Dado que ni el surgimiento, ni la duración y ni el cese pueden establecerse, no podemos hablar de cosas condicionadas. Si no pueden establecerse las cosas condicionadas, ¿cómo sería posible establecer las incondicionadas?[58]

[58] Otra estrofa de gran importancia: según su definición, lo «condicionado» (*saṃskṛta*) es lo que experimenta el surgir, el durar y el perecer. Éstos no pueden establecerse de una manera lógica, por lo que debemos rechazar el concepto de condicionado y, por ende, el de incondicionado. La terminología *condicionado-incondicionado* del *abhidharma* resulta inadecuada para dar cuenta de la realidad. Por tanto no es que los *mādhyamika* carezcan de *asaṃskṛta*, es que rechazan esa terminología. La palabra «incondicionado» es tan irreal como la palabra «condicionado». El nirvana no puede afirmarse: esto debió de ser escandaloso en su momento. Revolución lingüística que pretende otra «manera de hablar» budista.

yathā māyā yathā svapno gandharvanagaraṃ yathā ।
tathotpādas tathā sthānaṃ tathā bhaṅga udāhṛtam ॥ 34

[34] Como un sueño, como una ilusión mágica, como la ciudad de los *gandharva*[59], así han sido explicados [por el Buda] el surgimiento, la duración y el cese [de los fenómenos][60].

[59] *gandharva*: figura de la mitología, músico celestial. Aquí se refiere al espejismo producido por las gotas en suspensión en un salto de agua con fondo rocoso.

[60] El capítulo ha sido un esfuerzo retórico para crear el espacio a la metáfora de la ilusión mágica, del mundo como *māyā*. Todo el trabajo dialéctico de Nāgārjuna parece encaminado a abrir ese hueco. Y lo hace gracias a la retórica y a una dialéctica audaz que sabe abrir brechas en el lenguaje. Nāgārjuna trata de crear un espacio intermedio entre la existencia y la no existencia. Ese espacio (que es el mundo del devenir) tiene la naturaleza de lo prodigioso y la paz del nirvana. Esta idea será el tema central del trabajo de Nāgārjuna y se repetirá en ŚS, RA, YṢ y VV.

VIII

sadbhūtaḥ kārakaḥ karma sadbhūtaṃ na karoty ayam |
kārako nāpy asadbhūtaḥ karmāsadbhūtam īhate || 1

sadbhūtasya kriyā nāsti karma ca syād akartṛkam |
sadbhūtasya kriyā nāsti kartā ca syād akarmakaḥ || 2

karoti yady asadbhūto (a)sadbhūtaṃ karma kārakaḥ |
ahetukaṃ bhavet karma kartā cāhetuko bhavet || 3

hetāv asati kāryaṃ ca kāraṇaṃ ca na vidyate |
tadabhāve kriyā kartā kāraṇaṃ ca na vidyate || 4

dharmādharmau na vidyete krīyādīnām asaṃbhave |
dharme cāsaty adharme ca phalaṃ tajjaṃ na vidyate || 5

phale (a)sati na mokṣāya na svargāyopapadyate |
mārgaḥ sarvakriyāṇāṃ ca nairarthakyaṃ prasajyate || 6

VIII

[1] Un agente realmente existente[61] no podría llevar a cabo la acción que supuestamente realiza. Asimismo un agente que no exista en absoluto no podrá realizar una acción que exista «realmente». [2] Pues un agente que existiera en realidad, como ente completamente acabado, no produciría ninguna actividad; pues si la produjera, la acción carecería de agente o el acto existiría sin agente.

[3] Si un agente que no existe realmente como ente acabado pudiera producir una acción que no existe en realidad como entidad acabada, entonces, nos encontraríamos con una acción sin causa y con un agente carente de causa. [4] Y si no puede concebirse la causa, entonces aquello que debiera producirse [el efecto] y la causa eficiente o instrumental tampoco podrían entenderse[62].

[5] Si la actividad [el agente y la causa instrumental] no existiera, el bien y el mal no existirían. Y sin el bien y el mal[63], el fruto que nace de ellos no existiría. [6] Sin fruto, el camino no podría llevar entonces ni a

[61] El término *sadbhūta* tiene dos participios: *sat* y *bhūta*; *bhūta*: la raíz *bhū* indica «lo que está llegando a ser», pero en forma de participio quiere decir «lo que (ya) llegó a ser», es decir, un proceso concluido, acabado; *sat* es un participio presente, «siendo», pero también significa «real», «verdadero». Lo que Nāgārjuna quiere decir con *sadbhūta*, como caracterización del agente (*kāraka*), es que el agente no está completamente realizado, que está haciéndose, y que su proceso no puede considerarse como acabado o completo. Y es este sentido de *sadbhūta* (lo acabado), aplicado tanto al agente como a su acción, lo que Nāgārjuna se dispone a negar. La discusión se centrará en que si tanto el agente como la acción son *sadbhūta*, es decir, si ya existen como entes reales, completamente acabados o como procesos terminados, no es posible que exista la actividad (*kriyā*) que observamos a nuestro alrededor. Lo que «ya ha llegado a ser» no puede seguir siendo, y este estado de compleción hace imposible el proceso de «ser».

[62] Kalupahana, 1996, basándose en la etimología, traduce *na vidyate* como «no (es) evidente». Me parece forzado aunque elegante; *na vidyate* significa «no se encuentra», «no está», «no existe», se puede traducir también como «no (puede) concebirse».

[63] Streng, 1967, traduce el dual *dharmādharmau* como «realidad verdadera y falsa re-

kārakaḥ sadasadbhūtaḥ sadasat kurute na tat |
parasparaviruddhaṃ hi sac cāsac caikataḥ kutaḥ || 7

satā ca kriyate nāsan nāsatā kriyate ca sat |
kartrā sarve prasajyante doṣās tatra ta eva hi || 8

nāsadbhūtaṃ na sadbhūtaḥ sadasadbhūtam eva vā |
karoti kārakaḥ karma pūrvoktair eva hetubhiḥ || 9

nāsadbhūto (a)pi sadbhūtaṃ sadasadbhūtam eva vā |
karoti kārakaḥ karma pūrvoktair eva hetubhiḥ || 10

karoti sadasadbhūtho na san nāsac ca kārakaḥ |
karma tat tu vijānīyāt pūrvoktair eva hetubhiḥ || 11

pratītya kārakaḥ karma taṃ pratītya ca kārakam |
karma pravartate nānyat paśyāmaḥ siddhikāraṇam || 12

evaṃ vidyād upādānaṃ vyutsargād iti karmaṇaḥ |
kartuś ca karmakartṛbhyāṃ śeṣān bhāvān vibhāvayet || 13

la liberación ni al cielo. Y de ello se seguiría la inutilidad de toda práctica [budista][64].

[7] Un agente que es, al mismo tiempo, un ente real y un ente no real tampoco podría producir una acción que fuera a la vez real e irreal. Pues ¿de qué modo lo real y lo irreal [lo que existe y lo que no existe] pueden coexistir en una sola cosa, si se contradicen?[65]

[8] Lo que existe no es hecho por un agente que existe verdaderamente, ni lo que existe es hecho por un agente que no existe en absoluto. Pues, si fuera así, se seguirían todos los errores ya comentados.

[9] Un agente que existe realmente no realiza una acción que no existe en realidad. Ni el agente que existe realmente realiza una acción real e irreal [al mismo tiempo] por las mismas razones aducidas anteriormente.

[10] Pero un agente completamente inexistente tampoco realiza una acción que no existe en absoluto[66]. Ni realiza una acción que existe y no existe al mismo tiempo. Por las mismas razones ya señaladas.

[11] Un agente que al mismo tiempo existe y no existe realmente no realiza una acción real e irreal. Esto debería entenderse por las mismas razones indicadas con anterioridad.

[12] La acción depende del agente. El agente depende de la acción. No vemos ninguna otra forma de enunciarlos[67]. [13] De esta manera de-

alidad», y Garfield, 1995, como «entidades y no entidades». Sin embargo, es común el uso de este dual en la literatura budista y significa «el bien y el mal». Kalupahana, 1996, está de acuerdo.

[64] Argumento kantiano: la existencia de la moral, de la idea del bien y del mal, es la razón práctica como fundamento de la razón teórica, que es, a su vez, una lógica de la ilusión.

[65] Nāgārjuna apela claramente aquí a la lógica tradicional y desestima la tercera de las opciones del tetralema (*catuṣkoṭi*) por autocontradictoria. Ver Robinson, 1957, 291-308. Sobre la *catuṣkoṭi* o tetralema, el trabajo más detallado es el de Ruegg, 1977. También ha sido tratado por Jayatilleke, 1963.

[66] La posibilidad nihilista queda excluida, contra la tesis de Wood, 1995.

[67] En su comentario al texto de Nāgārjuna, Kalupahana insiste en dibujar un «Nāgārjuna empírico» y antimetafísico. Negar un concepto metafísico ya es hacer metafísica. El biólogo, o cualquier otro empírico, no niega el alma, simplemente no utiliza ese concepto. El MK es un texto de tendencia claramente metafísica, y aunque las aserciones

be entenderse la «apropiación»[68]: en términos de negación [eliminación] del acto y del agente. Y así deben entenderse el resto de las cosas: en términos similares a los usados en este capítulo para el agente y la acción[69].

que aparecen en él son en su mayoría negativas, es inusual encontrar argumentos que aludan a ciertas experiencias o determinados experimentos por los que pudiera considerarse un trabajo «empírico». Si bien es cierto que parte de la terminología del *abhidharma* se rechaza (por ejemplo lo *saṃskṛta* y lo *asaṃskṛta*), no se sustituye por una terminología que merezca el nombre de «empírica», sino que se utilizan conceptos como «sueño», «ilusión mágica» o «reflejo», para reemplazar a los anteriores.

[68] Según la escolástica budista anterior a Nāgārjuna, *upādāna* (que traducimos como «apropiación») se considera una abreviatura de *upādāna skandha*, es decir, se censura la tendencia a apropiarse de los fenómenos que uno percibe y a «identificarse» con ese agente que los percibe. Esto no deja de ser una apropiación ilegítima e incompatible con la práctica budista. Borges, hablando del budismo, mencionaba el ejemplo del héroe de ficción que vemos en la representación de un drama. Sufrimos con él, nos alegramos de sus triunfos, nos amargan sus derrotas, pero es claro que no somos él. Del mismo modo ocurre –dicen los budistas– con la experiencia del yo. No somos realmente (*sadbhūta*) ese yo que sufre o se deleita, y tampoco es el caso que no seamos nada en absoluto: se sugiere una solución dialéctica.

[69] No tiene ningún sentido, ni es consistente –y este paradigma se seguirá exponiendo en capítulos sucesivos– considerar el yo como una entidad independiente de sus acciones, percepciones e interacciones con el mundo, ni tampoco tiene sentido la ontología de estos fenómenos como independientes del sujeto. No es lícita la abstracción del sujeto (sin su acción o experiencias), ni la abstracción de las experiencias sin el sujeto. Esto puede considerarse una extensión lógica del análisis de la vacuidad del mundo externo y muestra la determinación de Nāgārjuna de tratar todos los fenómenos sobre las mismas bases. Se sugiere por tanto que el análisis del agente y la acción debe extenderse al resto de los fenómenos.

IX

darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpy atha |
bhavanti yasya prāg ebhyaḥ so (a)stīty eke vadantyuta || 1

kathaṃ hy avidyamānasya darśanādi bhaviṣyati |
bhāvasya tasmāt prāg ebhyaḥ so (a)sti bhāvo vyavasthitaḥ || 2

darśanaśravaṇādibhyo vedanādibhya eva ca |
yaḥ prāg vyavasthito bhāvaḥ kena prajñapyate (a)tha saḥ || 3

vināpi darśanādīni yadi cāsau vyavasthitaḥ |
amūny api bhaviṣyanti vinā tena na saṃśayaḥ || 4

ajyate kenacit kaścit kiṃcit kena cid ajyate |
kutaḥ kiṃcid vinā kaścit kiṃcit kiṃcid vinā kutaḥ || 5

sarvebhyo darśanādibhyaḥ kaścit pūrvo na vidyate |
ajyate darśanādīnām anyena punar anyadā || 6

sarvebhyo darśanādibhyo yadi pūrvo na vidyate |
ekaikasmāt kathaṃ pūrvo darśanādeḥ sa vidyate || 7

draṣṭā sa eva sa śrotā sa eva yadi vedakaḥ |
ekaikasmād bhavet pūrvam evaṃ caitan na yujyate || 8

draṣṭānya eva śrotānyo vedako (a)nyaḥ punar yadi |
sati syād draṣṭari śrotā bahutvaṃ cātmanāṃ bhavet || 9

darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpy atha |
bhavanti yebhyas teṣv eṣa bhūteṣv api na vidyate || 10

darśanaśravaṇādīni vedanādīni cāpy atha |
na vidyate ced yasya sa na vidyanta imāny api || 11

IX

[1] Algunos sostienen que el sujeto que experimenta las impresiones de los sentidos (ver, oír, etc.) y las sensaciones internas debe de existir antes que éstas, [2] ya que una entidad que todavía no existe no podría tener experiencias visuales o de otro tipo. [3] Pero ¿de qué forma se podría dar a conocer una entidad anterior al ver, al oír, al sentir, etc.?

[4] Incluso si aceptáramos que existiera esa entidad sin ser vista, oída, etc., entonces la visión, [el oído], etc., existirían sin esa entidad, es decir, aparte de esa entidad. [5] Si alguien se da a conocer por algo y algo es dado a conocer por alguien, ¿cómo podría haber algo sin alguien y alguien sin algo?

[6] Sin embargo, no existe ese alguien previo a la experiencia de la visión, [el oído], etc. Por tanto las experiencias visual, [auditiva], etc., tienen que ocurrir de otra manera y por otro motivo. [7] Y si no existe ninguna entidad anterior a todos ellos juntos (visión, oído, etc.), ¿cómo podría existir con anterioridad a cada uno de ellos por separado?

[8] Si el que ve es, al mismo tiempo, el oyente y el que experimenta la sensación, antes de cada una de éstas debería existir ese alguien: pero eso no tiene sentido. [9] Si el que ve fuera diferente del que oye y del que experimenta la sensación, etc., entonces tendríamos una pluralidad de *yoes*: el que ve, el que oye, el que siente, etc. [10] El sujeto tampoco puede concebirse en aquellos elementos de los cuales surgen el ver, el oír, el sentir, etc.[70]

[11] Si aquel a quien pertenecen la visión, la audición, la sensación etc., es inconcebible, entonces éstas (visión, audición, etc.) tampoco se pueden entender.

[12] Para el que no concibe «lo previo a», «lo simultáneo a» y «lo

[70] Seguimos en la traducción el comentario de Candrakīrti, que identifica *bhūteṣu* con los elementos. Nāgārjuna está considerando una hipótesis del *sāṃkhya* según la cual los sentidos tendrían su origen en los elementos inertes, es decir, en ciertos elementos materiales.

prāk ca yo darśanādibhyaḥ sāṃpratam cordhvam eva ca |
na vidyate (a)sti nāstīti nivṛttās tatra kalpanāḥ || 12

posterior a» ver (u oír, sentir, etc.), concepciones tales como «esto existe» y «esto no existe» se desvanecen[71].

[71] Estrofa clave: *nivṛttās* (*ni*: «abajo», «estable», y la raíz *vṛ*: «rodar»): literalmente significa «se detienen», lo vertemos como «se desvanecen». Por un lado es un reclamo a la eternidad del instante en la que vive la bestia. Por otro lado hay aquí una conexión con la forma que tenían los estoicos de anular un dolor futuro: hacerlo presente, es decir, desvanecer el futuro, e imaginarlo. O sea, neutralizar el dolor mismo, haciéndolo irreal, mera imaginación (Foucault 1990).

X

yad indhanaṃ sa ced agnir ekatvaṃ kartṛkarmaṇoḥ |
anyaś ced indhanād agnir indhanād apy ṛte bhavet || 1

nityapradīpta eva syād apradīpanahetukaḥ |
punarārambhavaiyarthyam evaṃ cākarmakaḥ sati || 2

paratra nirapekṣatvād apradīpanahetukaḥ |
punarārambhavaiyarthyaṃ nityadīptaḥ prasajyate || 3

tatraitat syād idhyamānam indhanaṃ bhavatīti cet |
kenedhyatām indhanaṃ tat tāvanmātram idaṃ yadā || 4

anyo na prāpsyate (a)prapto na dhakṣyaty adahan punaḥ |
na nirvāsyaty anirvāṇaḥ sthāsyate vā svaliṅgavān || 5

anya evandhanād agnir indhanaṃ prāpnuyād yadi |
strī saṃprāpnoti puruṣaṃ puruṣaś ca striyaṃ yathā || 6

anya evendhanād agnir indhanaṃ kāmam āpnuyāt |
agnīndhane yadi syātām anyonyena tiraskṛte || 7

yadīndhanam apekṣyāgnir apekṣyāgniṃ yadīndhanam |
katarat pūrvaniṣpannaṃ yad apekṣyāgnir indhanam || 8

yadīndhanam apekṣyāgnir agneḥ siddhasya sādhanam |
evaṃ satīndhanaṃ cāpi bhaviṣyati niragnikam || 9

X

[1] Si el combustible fuera lo mismo que el fuego, entonces el agente y la acción serían uno. Pero si el combustible fuera diferente del fuego, entonces se podría encender un fuego sin utilizar combustible.

[2] Si una característica del fuego fuera el estar siempre encendido, entonces el fuego carecería de una causa que lo originara, [3] ya que su encendido no dependería de otra cosa, careciendo por tanto de origen: y en un fuego eterno el comienzo no tiene razón de ser.

[4] Aquel que piensa que «lo que se puede quemar es combustible», entonces, si eso que va a arder es lo mismo que aquello [el combustible], ¿mediante qué arderá el combustible?[72]

[5] Si lo que no se ha logrado es [plenamente] diferente, no se logrará. [Si el fuego no tiene el atributo de arder, no lo tendrá.] Del mismo modo, lo que no arde no arderá.

[6] Si el fuego fuera diferente del combustible y el fuego alcanzara al combustible, entonces lo masculino se apropiaría de lo femenino y viceversa[73]. [7] Un fuego diferente del combustible podría alcanzar al combustible sólo si el fuego y el combustible existieran separados uno del otro. [8] Si el fuego depende del combustible y el combustible del fuego, ¿cuál de ellos se logra primero de suerte que el fuego o el combustible dependa del otro? [9] Si el fuego dependiera del combustible, entonces el fuego sería real: pero el combustible existiría como tal sin el fuego [lo cual es absurdo][74].

[72] Si se define el combustible como «aquello que arde», entonces ¿qué va a causar que el combustible arda si es la misma esencia de aquello que arde?

[73] Nāgārjuna está criticando la idea del *abhidharma* de que lo masculino y lo femenino son características esenciales (*prāpti*) de las personas y, por tanto, son *dharma* (principios) con una realidad ontológica o esencial; *prāpsyate* es el futuro pasivo de *prāp*, que, en su uso técnico en el *abhidharma*, significa atributo: «el arder» es el atributo (*prāpti*) del fuego.

[74] Según este argumento, la leña apilada en el patio de la casa para el invierno no es estrictamente un combustible. Proyectamos sobre ella su cualidad de combustible porque la

yo (a)pekṣya sidhyate bhāvas tam evāpekṣya sidhyati |
yadi yo (a)pekṣitavyaḥ sa sidhyatāṃ kam apekṣya kaḥ || 10

yo (a)pekṣya sidhyate bhāvaḥ so (a)siddho (a)pekṣate katham |
athāpy apekṣate siddhas tv apekṣāsya na yujyate || 11

apekṣyendhanam agnir na nānapekṣyāgnir indhanam |
apekṣyendhanam agniṃ na nānapekṣyāgnim indhanam || 12

āgacchaty anyato nāgnir indhane (a)gnir na vidyate |
atrendhane śeṣam uktaṃ gamyamānagatāgataiḥ || 13

indhanaṃ punar agnir na nāgnir anyatra cendhanāt |
nāgnir indhanavān nāgnāv indhanāni na teṣu saḥ || 14

agnīndhanābhyāṃ vyākhyāta ātmopādānayoḥ kramaḥ |
sarvo niravaśeṣeṇa sārdhaṃ ghaṭapaṭādibhiḥ || 15

ātmanaś ca satattvaṃ ye bhāvānaṃ ca pṛthak pṛthak |
nirdiśanti na tān manye śāsanasyārthakovidān || 16

[10] Si algo depende de algo que, a su vez, depende de otra cosa, no hay fundamento alguno para afirmar ninguna de las dos cosas [pues, ¿qué se establecería y basándose en qué?][75].

[11] ¿Qué entidad podría establecerse por dependencia? Y si no está establecida, entonces ¿cómo hablar de «algo» que «depende»? Pero, por otro lado, si se establece meramente por dependencia, esa dependencia carece de sentido.

[12] El fuego no depende del combustible, pero tampoco es independiente de él. El combustible no depende del fuego, ni es independiente de él. [13] El fuego no viene de algo más [de alguna otra cosa], ni está en el combustible mismo. Con relación a dicho combustible [y también al fuego] se sigue el resto [de lo que ya se ha dicho] en el análisis del ir, lo ido y lo que está por ir. [14] Por tanto el combustible no es el fuego y el fuego no surge de algo diferente al combustible. El fuego no posee al combustible. El combustible no está en el fuego, ni viceversa.

[15] El mismo proceso de análisis que se ha hecho para el fuego y para el combustible puede aplicarse al yo y a los componentes de la personalidad, en comparación con la vasija y la tela, etc.[76]: todos sin excepción han sido ya explicados. [16] Aquellos que enseñan la identidad o la diferencia del yo o de cualquier otra cosa, ésos no entienden el significado de la doctrina[77].

regularidad en la naturaleza nos dice que puede arder, pero allá, apilada, es sólo madera.

[75] Para Nāgārjuna en el origen condicionado (*pratītyasamutpāda*) no hay un antes (causa) y un después (efecto): las cosas «aparecen» en sucesión, pero vienen juntas. Por eso se dice que tienen la serenidad (*śānta*) del nirvana; por eso se dice que ni hay surgir ni perecer: ésa es la ilusión con la que la naturaleza nos cautiva y atrapa en el ciclo de las existencias (*saṃsāra*).

[76] Son los símiles más comunes de la causalidad en la literatura sánscrita: la vasija viene del barro, la tela de los hilos.

[77] Estrofas importantes: el concepto de *pratītyasamutpāda* socava la idea de identidad y, por tanto, la de diferencia. Maalouf, 2001, expresa esta paradoja con mucho ingenio: «Mi identidad es esa cosa que me impide ser idéntico a otro». Es decir, la identidad es aquella cosa que impide que la identidad sea posible. De ahí que esta forma de pensar nos parezca tan moderna y a veces se acerque a una filosofía del lenguaje. Entidad y diferencia, desde la perspectiva de la vacuidad, sólo pueden entenderse convencionalmente, cuando se considera la condicionalidad ineludible de todas las cosas.

XI

pūrvā prajñāyate koṭir nety uvāca mahāmuniḥ |
saṃsāro (a)navarāgro hi nāsyādir nāpi paścimam || 1

naivāgraṃ nāvaraṃ yasya tasya madhyaṃ kuto bhavet |
tasmān nātropapadyante pūrvāparasahakramāḥ || 2

pūrvaṃ jātir yadi bhavej jarāmaraṇam uttaram |
nirjarā maraṇā jātir bhavej jāyeta cāmṛtaḥ || 3

paścāj jātir yadi bhavej jarāmaraṇam āditaḥ |
ahetukam ajātasya syāj jarāmaraṇaṃ katham || 4

na jarāmaraṇaṃ caiva jātiś ca saha yujyate |
mriyeta jāyamānaś ca syāc cāhetukatobhayoḥ || 5

yatra na prabhavanty ete pūrvāparasahakramāḥ |
prapañcayanti tāṃ jātiṃ taj jarāmaraṇaṃ ca kim || 6

kāryaṃ ca kāraṇaṃ caiva lakṣyaṃ lakṣaṇam eva ca |
vedanā vedakaś caiva santy arthā ye ca ke cana || 7

pūrvā na vidyate koṭiḥ saṃsārasya na kevalam |
sarveṣām api bhāvānāṃ pūrvā koṭī na vidyate || 8

XI

[1] El Gran Sabio ha enseñado que no puede conocerse un límite en el pasado del *saṃsāra*, pues el *saṃsāra* carece de límites, no tiene comienzo ni fin[78]. [2] Lo que no tiene comienzo ni fin ¿cómo podría tener un centro? Se sigue entonces que pensar en términos de pasado, presente y futuro no es apropiado.

[3] Si el nacimiento ocurriera primero y después aparecieran la vejez y la muerte, entonces el nacimiento no tendría envejecimiento ni muerte, y uno nacería para no morir. [4] Si el nacimiento viniera después del envejecimiento y la muerte, entonces estos últimos carecerían de causa, pues ¿cómo podría envejecer y morir lo que no ha nacido? [5] El nacimiento, la vejez y la muerte tampoco pueden ocurrir a la vez, pues uno moriría según va naciendo y ambos carecerían de causa.

[6] Si la secuencia de anterior, simultáneo y posterior no es posible, ¿para qué calentarse la cabeza y especular (*prapañca*) con el nacimiento, la vejez y la muerte?[79]

[7] De cualquier cosa, ya sea sujeto o experiencia, característica o sustancia, causa o efecto, siempre se supone que una es el arranque [o límite] de la otra. [8] No sólo el *saṃsāra* carece de límites: ninguna entidad tiene límite alguno, anterior o posterior[80].

[78] No se puede concebir (*na prajñāyate*) o imaginar ese principio (o ese fin).

[79] Candrakīrti comenta: «¿Por qué usas tantas palabras para lo que no existe?». Es decir, si estás vivo ahora, no creas en abstracciones como pasado y futuro. Esto conduce a la siguiente paradoja: si se ignora el futuro, ¿cómo realizar entonces el voto del *bodhisattva*?

[80] Estrofas que resumen toda la obra. Se deja un espacio abierto a la indeterminación (a lo insondable) cuando se habla de esa carencia de límites. Para Candrakīrti, *karaṇa* es el *pūrva* (límite anterior), lo mismo con *lakṣya* (aquello que vas a caracterizar, la «sustancia») y *vedaka* (el que experimenta la sensación), mientras que los límites posteriores (*pasyam*) serían *kāryam* (el acto), *lakṣaṇām* (la característica) y *vedanā* (la sensación), respectivamente. Candrakīrti cita el famoso pasaje del *Ratnamegha*: «La naturaleza de todas las cosas ni ha surgido ni se ha detenido: desde el comienzo, está en perfecta calma. Y todos los principios (*dharma*) hacen girar la rueda de la doctrina (*dharma*)».

XII

svayaṃ kṛtaṃ parakṛtaṃ dvābhyāṃ kṛtam ahetukam |
duḥkham ity eka icchanti tac ca kāryaṃ na yujyate || 1

svayaṃ kṛtaṃ yadi bhavet pratītya na tato bhavet |
skandhān imān amī skandhāḥ saṃbhavanti pratītya hi || 2

yady amībhya ime (a)nye syur ebhyo vāmī pare yadi |
bhavet parakṛtaṃ duḥkhaṃ parair ebhir amī kṛtāḥ || 3

svapudgalakṛtaṃ duḥkhaṃ yadi duḥkhaṃ punar vinā |
svapudgalaḥ sa katamo yena duḥkhaṃ svayaṃ kṛtam || 4

XII

[1] Algunos opinan[81] que el sufrimiento se genera a sí mismo, otros piensan que es producido por factores externos al mismo sufrimiento, hay quien piensa que es un producto de ambos [de sí mismo y de otros]; y por último quien considera que el sufrimiento carece de causa[82].

Pero dicho sufrimiento no puede considerarse como un efecto. [2] Si el sufrimiento fuera producido por sí mismo, entonces el sufrimiento no ocurriría dependiendo de algún otro factor. Pues en verdad unos componentes de la personalidad surgen dependiendo de otros [componentes de la personalidad]. [3] Si estos componentes de la personalidad fueran algo distinto de aquellos componentes de la personalidad y si aquellos fueran algo distinto de éstos, el sufrimiento ocurriría como producto de algún otro factor y aquellos componentes de la personalidad serían producidos por estos otros[83].

[4] Si el sufrimiento fuera producido por la propia persona, entonces la persona en cuestión no se vería afectada por éste: además, ¿quién es el individuo insólito que produce sufrimiento por sí mismo?[84]

[81] *eke icchanti* (raíz *iṣ*, desear): giro ya establecido en el sánscrito clásico que significa «opinar», pero que aquí parece querer decir «algunos quieren considerar el sufrimiento...». Curiosamente *icchā* (deseo o voluntad) en matemáticas significa «cuestión» o «problema» y en gramática «una forma del desiderativo», lo que precisamente refleja la naturaleza intencional de todo lenguaje.

[82] Nāgārjuna identifica aquí la cuarta alternativa del tetralema (*catuṣkoṭi*) como «sin causa» (*ahetukam*).

[83] Es decir, los *skandha* futuros serían (completamente) diferentes de los presentes. Aquí esta implícito el tema del carro y sus partes que aparece en *Las preguntas de Milinda*, un argumento que trae a colación la cuestión del karma: es absurdo decir que nuestros sufrimientos no son responsabilidad nuestra, pero también es absurdo decir que son responsabilidad de los demás. De otro modo el que quemó la ciudad por derramar su lámpara de aceite podría decir que la lámpara que derramó no era la misma que la que se encontró tirada en su casa tras el incendio.

[84] Si una persona en particular fuera la causa del sufrimiento y del dolor, el mismo

parapudgalajaṃ duḥkhaṃ yadi yasmai pradīyate |
pareṇa kṛtvā tad duḥkhaṃ sa duḥkhena vinā kutaḥ || 5

parapudgalajaṃ duḥkhaṃ yadi kaḥ parapudgalaḥ |
vinā duḥkhena yaḥ kṛtvā parasmai prahiṇoti tat || 6

svayaṃ kṛtasyāprasiddher duḥkhaṃ parakṛtaṃ kutaḥ |
paro hi duḥkhaṃ yat kuryāt tat tasya syāt svayaṃ kṛtam || 7

na tāvat svakṛtaṃ duḥkhaṃ na hi tenaiva tat kṛtam |
paro nātmakṛtaś cet syād duḥkhaṃ parakṛtaṃ katham || 8

syād ubhābhyāṃ kṛtaṃ duḥkhaṃ syād ekaikakṛtaṃ yadi |
parākārāsvayaṃkāraṃ duḥkham ahetukaṃ kutaḥ || 9

na kevalaṃ hi duḥkhasya cāturvidhyaṃ na vidyate |
bāhyānām api bhāvānāṃ cāturvidhyaṃ na vidyate || 10

[5] Si el sufrimiento naciera de otra persona, ¿a quién se le traspasaría dicho sufrimiento? ¿De qué modo podría haber sufrimiento para aquel para quien el sufrimiento es algo que se le da, careciendo él mismo de sufrimiento?[85] [6] Es decir, si el sufrimiento nace de otra persona, ¿quién es esa otra persona que, no teniendo dolor, causa el dolor y lo pasa a otro? [7] Dado que no se puede establecer racionalmente el hecho de que el sufrimiento surja de sí mismo, ¿de qué manera podría surgir de otro? Pues el dolor producido por otro sería autoproducido por ese otro[86].

[8] En primer lugar, ningún dolor es producido por sí mismo, porque por sí solo no se puede producir dolor alguno. Y si es otro el que lo produce y ese otro no se produce sufrimiento a sí mismo, entonces ¿cómo podría el sufrimiento ser producido por otro?[87] [9] Si el sufrimiento pudiera ser producido por cada uno por separado [es decir, desde sí mismo y desde otro], podría decirse que es producido por ambos[88]. ¿Cómo podría el sufrimiento, que no es producido ni por sí mismo ni por otro, ser producido sin causa?

[10] Estas cuatro posibilidades lógicas no sólo no se aplican al sufrimiento sino tampoco a ninguna de las entidades externas[89].

dolor, al ser efecto de esa persona, no la afectaría, con lo cual la persona no sufriría: pero ¿dónde está esa hipotética persona? El sufrimiento y la personalidad aparecen como mutuamente condicionados.

[85] Candrakīrti comenta que los dioses disfrutan los paraísos celestiales hasta que se les agota el mérito que acumularon (el buen karma) para estar allí. Surge entonces el sufrimiento (*duḥkha*): ¿quién lo produjo? No parece estar hablando del sufrimiento que una persona inflige a otra, como en el caso de la tortura, sino del karma y del problema del traspaso del sufrimiento que uno generó y otro recibe.

[86] El sufrimiento no puede surgir de sí mismo, es decir, no es producido por la persona que lo sufre, se sigue que tampoco puede ser producto de otro, pues, si trasladamos el sistema de referencia, en el otro sería autoproducido. El sufrimiento no tiene propietario.

[87] Se usa aquí un axioma budista: la primera de las nobles verdades (*āryasatya*), la realidad del sufrimiento. Se desecha la posibilidad de que el sufrimiento fuera producido por otro, porque entonces ese otro que lo produce no sufriría.

[88] Como lo primero no se ha demostrado, lo segundo tampoco.

[89] No está claro lo que Nāgārjuna quiere decir con «entidades externas»: quizá se refiera a las entidades que no son psicológicas, como el sufrimiento (*duḥkha*), o quizá al resto de las cosas.

XIII

tan mṛṣā moṣadharma yad bhagavān ity abhāṣata |
sarve ca moṣadharmāṇaḥ saṃskārās tena te mṛṣā || 1

tan mṛṣā moṣadharma yad yadi kiṃ tatra muṣyate |
etat tūktaṃ bhagavatā śūnyatāparidīpakam || 2

bhāvānāṃ niḥsvabhāvatvam anyathābhāvadarśanāt |
nāsvabhāvaś ca bhāvo (a)sti bhāvānāṃ śūnyatā yataḥ || 3

kasya syād anyathābhāvaḥ svabhāvaś cen na vidyate |
kasya syād anyathābhāvaḥ svabhāvo yadi vidyate || 4

tasyaiva nānyathābhāvo nāpy anyasyaiva yujyate |
yuvā na jīryate yasmād yasmāj jīrṇo na jīryate || 5

tasya ced anyathābhāvaḥ kṣīram eva bhaved dadhi |
kṣīrād anyasya kasyacid dadhibhāvo bhaviṣyati || 6

yady aśūnyaṃ bhavet kiṃcit syāc chūnyam api kiṃ cana |
na kiṃcid aty aśūnyaṃ ca kutaḥ śūnyaṃ bhaviṣyati || 7

XIII

[1] El Bienaventurado ha dicho que lo que nos cautiva es falso. Todas las cosas condicionadas son cautivadoras: por tanto, falsas[90]. [2] Si los principios que cautivan son falsos, nada se pierde. El Bienaventurado ha dicho que ahí radica la luz de la vacuidad [o lo que la vacuidad ilumina][91].

[3] Como consecuencia de ver el cambio en las cosas, uno acierta a entender que carecen de esencia. Puesto que no hay ninguna entidad con naturaleza propia, se dice que las cosas son vacías. [4] Pero si no existiera una naturaleza propia, ¿quién experimentaría el cambio? Y si existiera esa naturaleza propia, ¿cómo se podría experimentar el cambio?[92]

[5] Sin embargo, no es concebible el cambio en la cosa tal y como ahora está [en el presente], ni tampoco en la cosa tal y como estará [en el futuro]. Pues el joven no podría envejecer, porque dejaría de ser joven, y el viejo no podría envejecer, porque ya es viejo.

[6] Si el cambio fuera una propiedad de lo que cambia, la leche [poseedora del cambio] sería ya mantequilla. Y lo «mantequilloso» sería una propiedad de algo diferente de la leche.

[7] Si hubiera algo no vacío, entonces habría algo llamado vacío. Sin embargo y puesto que no hay nada que sea no vacío, ¿cómo podría haber algo vacío?[93]

[90] Arriesgo la traducción de *moṣa* por «cautivar», aunque literalmente significa «confundir». Candrakīrti no especifica en su comentario si las *saṃskāra* son aquí tendencias mentales o cosas condicionadas, opto por lo último. La estrofa quiere decir que la realidad es engañosa, y esto lo confirman las siguientes.

[91] Aparece la metáfora de la luz como vacuidad, como lámpara que ilumina la existencia; esta misma metáfora la encontraremos mucho después en *El libro de los muertos tibetano* (Prats 1996).

[92] Si no hay naturaleza propia, nadie puede experimentar el cambio: y si la hay tampoco, pues la naturaleza propia (*svabhāva*), por definición no cambia.

[93] Se ha equiparado *śūnya* a *svabhāva*. Es decir, se podría establecer la definición de lo vacío gracias a, o apoyándose en, la naturaleza propia (*svabhāva*) o lo sustancial. Lo

śūnyatā sarvadṛṣṭīnāṃ proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ |
yeṣāṃ tu śūnyatādṛṣṭis tān asādhyān babhāṣire || 8

[8] Los victoriosos han anunciado que la vacuidad es el abandono de todas las conjeturas. Aquellos que caen presos de la conjetura de la vacuidad [y se obsesionan con ella], ésos son incurables[94].

sustancial (*svabhāva*) crea el espacio para la vacuidad (*śūnyatā*): como no hay *svabhāva*, tampoco hay *śūnyatā*. Esta estrofa tiene una extraordinaria importancia. Nāgārjuna está tratando de decir que no se puede separar lo vacío de lo no vacío, como tampoco se puede separar la mantequilla de la leche. En este lugar, como en otros, se muestra que la misma doctrina del vacío es una falacia. La extensión lógica de la doctrina del vacío sería vaciar el mismo vacío. Y esto es lo que se hace aquí, a pesar de los peligros que conlleva.

[94] Verso del *Ratnakūṭa*, concretamente el *Kāsyapaparivarta*, quizá una de las fuentes canónicas del *mahāyāna*, y que es posible que Nāgārjuna conociera. Esta aserción, aparte de estar inscrita en una tradición religiosa y pertenecer a una literatura comentada y estudiada principalmente por monjes («la vacuidad es rechazo de todas las conjeturas, y del propio rechazo»), es una de las paradojas con las que los escépticos han atacado a los que sostenían alguna tesis. Nāgārjuna se aproxima en muchos lugares del texto a posturas como las de Makkhali Gosāla o Sañjaya, a quienes los mismos anales budistas consideraban escépticos (sobre los escépticos de la India antigua: Basham 1951). «Yo rechazo todas las opiniones» puede parecer una paradoja e incluso una contradicción. Pero hay que advertir que quien rechaza todas las opiniones pero no rechaza su rechazo, ése, como se dice en el capítulo XXIV, coge la serpiente por la cola: ése está en peligro y no se salvará. En este punto, el escepticismo se convierte en soteriología, pues se lo considera recurso (*upāya*) para la salvación.

XIV

draṣṭavyaṃ darśanaṃ draṣṭā trīṇy etāni dviśo dviśaḥ |
sarvaśaś ca na saṃsargam anyonyena vrajanty uta || 1

evaṃ rāgaś ca raktaś ca rañjanīyaṃ ca dṛśyatām |
traidhena śeṣāḥ keśāś ca śeṣāṇy āyatanāni ca || 2

anyenānyasya saṃsargas tac cānyatvaṃ na vidyate |
draṣṭavyaprabhṛtīnāṃ yan na saṃsargaṃ vrajanty ataḥ || 3

na ca kevalam anyatvaṃ draṣṭavyāder na vidyate |
kasyacit kenacit sārdhaṃ nānyatvam upapadyate || 4

anyad anyat pratītyānyan nānyad anyad ṛte (a)nyataḥ |
yat pratītya ca yat tasmāt tad anyan nopapadyate || 5

yady anyad anyad anyasmād anyasmād apy ṛte bhavet |
tad anyad anyad anyasmād ṛte nāsti ca nāsty ataḥ || 6

nānyasmin vidyate (a)nyatvam ananyasmin na vidyate |
avidyamāne cānyatve nāsty anyad vā tad eva vā || 7

XIV

[1] Lo visto, la visión y el que ve, estas tres entidades –emparejadas o todas juntas– no se encuentran[95] una con otra. [2] De la misma forma debe considerarse el deseo, el que desea y el objeto del deseo, así como las turbaciones y otras esferas de los sentidos[96].

[3] El encuentro [para ser tal, debe serlo] de elementos diferentes: pero tal diferencia no es concebible. [Al no haber diferencia] entre la vista, lo visto y el que ve, no puede haber encuentro entre ellos.

[4] No sólo no es concebible la diferencia entre el que ve, la visión y lo visto: tampoco es aceptable una diferencia [real] entre dos cosas cualesquiera[97]. [5] Una cosa diferente depende de otra para su diferencia. La diferencia no sería posible si no existiera otra cosa de la cual distinguirla. No es aceptable decir que aquello que depende de otra cosa pueda ser diferente de ella[98].

[6] Si algo es distinto [realmente distinto], diferente de otra cosa, difiere de ella y podría incluso existir sin ella. Pero no puede haber distinción sin esa cosa de la cual ésta se distingue: por tanto no puede haber diferencia entre ambas. [7] La diferencia no es concebible en lo que es

[95] *saṃsarga*: la literatura del *abhidharma* contemplaba este factor de unión que hacía posible la asociación de las cosas. Vínculo o bisagra, especie de versión escolástica (a nivel psicológico) del enlace químico.

[96] Al igual que los números reales no se encuentran –hay una abismo entre cualquiera de ellos y el que le sigue–, ocurre lo mismo con el deseo o la vista. O con los *āyatana*: el órgano, el objeto y la conciencia de la visión. Candrakīrti parece sugerir en el comentario una conexión entre los sentidos y los *kleśa*: la visión tiene algún tipo de conexión con el deseo (*rāga*) y el oído con el odio (*dveṣa*), pero no dice con qué se conecta la ofuscación (*moha*).

[97] El argumento es que no hay una diferencia verdadera entre una jarra y un pedazo de tela: si la hubiera, las cosas no se encontrarían. Aquí se critica el encuentro, pero tampoco es concebible el desencuentro.

[98] El problema de las aserciones reflexivas es que suelen conducir a paradojas. Pero la paradoja no parece ser un problema para Nāgārjuna, sino una fuente de inspiración.

na tena tasya saṃsargo nānyenānyasya yujyate |
saṃsṛjyamānaṃ saṃsṛṣṭaṃ saṃsraṣṭā ca na vidyate || 8

diferente pero tampoco se la puede entender en lo que no es diferente. Si no nos podemos formar una idea de lo que es la diferencia, entonces tampoco podremos concebir ni lo diferente ni lo idéntico.

[8] No es posible que una cosa se encuentre consigo misma ni es posible que una cosa diferente de otra se encuentre con ella. Lo que se encuentra con algo, aquello con lo cual se encuentra y el mismo encontrarse no pueden concebirse.

XV

na saṃbhavaḥ svabhāvasya yuktaḥ pratyayahetubhiḥ |
hetupratyayasaṃbhūtaḥ svabhāvaḥ kṛtako bhavet || 1

svabhāvaḥ kṛtako nāma bhaviṣyati punaḥ katham |
akṛtrimaḥ svabhāvo hi nirapekṣaḥ paratra ca || 2

kutaḥ svabhāvasyābhāve parabhāvo bhaviṣyati |
svabhāvaḥ parabhāvasya parabhāvo hi kathyate || 3

svabhāvaparabhāvābhyām ṛte bhāvaḥ kutaḥ punaḥ |
svabhāve parabhāve ca sati bhāvo hi sidhyati || 4

bhāvasya ced aprasiddhir abhāvo naiva sidhyati |
bhāvasya hy anyathābhāvam abhāvaṃ bruvate janāḥ || 5

XV

[1] No es posible que una naturaleza propia [esencia] haya surgido de causas y condiciones. Si la naturaleza propia procediera de causas y condiciones, entonces sería el resultado de algo[99]. [2] Pero ¿cómo podría haber naturaleza propia en algo «fabricado»? La naturaleza propia es [por definición] no fabricada y no depende de otra cosa [causa o condición].

[3] Si no existe una naturaleza inherente a una entidad, ¿cómo podría existir una naturaleza inherente derivada de otra entidad? No podría haber tal cosa pues «la naturaleza inherente derivada de otra entidad» no es sino la naturaleza propia de otra entidad[100].

[4] Sin una naturaleza propia, ni una naturaleza ajena [sin una esencia ni dentro ni fuera de las cosas], ¿cómo podría existir una entidad, si lo que llamamos entidad sólo puede afirmarse cuando hay naturaleza propia o ajena? [5] Si no puede afirmarse ninguna entidad, tampoco podrá afirmarse una no-entidad. Pues habitualmente decimos que la no existencia es lo contrario de la existencia[101].

[99] La estrofa es una definición de la naturaleza propia (*svabhāva*): lo que no es *kṛtako*, lo «no fabricado», lo que «no es el efecto de otra cosa», lo que existe por sí mismo; *kṛtako*, «fabricado», como opuesto a *svabhāva*, «naturaleza propia». Si todo es *kṛtako* no hay *svabhāva*. Comparar con Nietzsche, 2000, § 551: «La "cosa en sí" es absurda. Si todas las relaciones, todas las "propiedades", todas las actividades de una cosa desaparecen, no queda la cosa, porque la "coseidad" es algo añadido por nosotros, por necesidades lógicas, con el fin de definirla y comprenderla (para la unión de aquella pluralidad de relaciones, propiedades, actividades)». § 552: «Hay una idea dogmática que debe rechazarse en absoluto, la de que las cosas tienen una naturaleza propia».

[100] Definición de *parabhāva*: la naturaleza propia que posee otra entidad y que deriva en nosotros. Un ejemplo de esta hipotética situación sería la idea según la cual el alma humana pertenece a Dios.

[101] En el capítulo XIII se hizo un razonamiento parecido utilizando la leche (*kṣira*) y la mantequilla (*dadhi*), y de ahí se pasó a *sūnya-aśūnya*: pero los primeros supuestos no son opuestos, mientras que los segundos sí. Para que el argumento tenga fuerza Nāgār-

svabhāvaṃ parabhāvaṃ ca bhāvaṃ cābhāvam eva ca |
ye paśyanti na paśyanti te tattvaṃ buddhaśāsane || 6

kātyāyanāvavāde cāstīti nāstīti cobhayam |
pratiṣiddhaṃ bhagavatā bhāvābhāvavibhāvinā || 7

yady astitvaṃ prakṛtyā syān na bhaved asya nāstitā |
prakṛter anyathābhāvo na hi jātūpapadyate || 8

prakṛtau kasya vāsatyām anyathātvaṃ bhaviṣyati |
prakṛtau kasya vā satyām anyathātvaṃ bhaviṣyati || 9

astīti śāśvatagrāho nāstity ucchedadarśanam |
tasmād astitvanāstitve nāśrīyeta vicakṣaṇaḥ || 10

asti yad dhi svabhāvena na tan nāstīti śāśvatam |
nāstīdānīm abhūt pūrvam ity ucchedaḥ prasajyate || 11

[6] Aquellos que perciben la naturaleza propia como ajena, ésos no ven la realidad tal y como ha sido enseñada por el Buda. [7] En su instrucción a Kātyāyana el Bienaventurado refutó tanto el ser como el no-ser: rechazó ambos. [8] Si el ser fuera el estado primario [o natural] de las cosas, no podría haber entonces un no-ser de lo que es. Porque jamás puede haber cambio en aquello que es naturaleza primaria de las cosas.

[9] Si la naturaleza primaria de alguna cosa no existiera, esa cosa no podría cambiar: y si existiera tampoco. [10] [Decir que la cosa] «existe» implica adherirse a la doctrina de lo eterno, decir que «no existe» implica una filosofía nihilista. Por tanto, la persona inteligente no debería apoyarse ni en la existencia ni en la no existencia[102].

[11] Decir: «lo que existe en términos de naturaleza propia no puede no ser» es admitir que todo es eterno, pero decir que «algo no existe ahora, pero existió antes» supone comprometerse con la aniquilación [de las cosas][103].

juna está transformando la polaridad estricta del Ser y del No-ser en una gama de grises, sin que podamos saber muy bien dónde pretende situarse.

[102] Destierro del término «existir», o del verbo «ser».

[103] Encontramos aquí un uso especial de *svabhāva*: como si el existir fuera un atributo, un atributo inalienable.

XVI

saṃskārāḥ saṃsaranti cen na nityāḥ saṃsaranti te |
saṃsaranti ca nānityāḥ sattve (a)py eṣa samaḥ kramaḥ || 1

pudgalaḥ saṃsarati cet skandhāyatanadhātuṣu |
pañcadhā mṛgyamāṇo (a)sau nāsti kaḥ saṃsariṣyati || 2

upādānād upādānaṃ saṃsaran vibhavo bhavet |
vibhavaś cānupādānaḥ kaḥ sa kiṃ saṃsariṣyati || 3

saṃskārāṇāṃ na nirvāṇaṃ kathaṃ cid upapadyate |
sattvasyāpi na nirvāṇaṃ kathaṃ cid upapadyate || 4

na badhyante na mucyanta udayavyayadharmiṇaḥ |
saṃskārāḥ pūrvavat sattvo badhyate na na mucyate || 5

bandhanaṃ ced upādānaṃ sopādāno na badhyate |
badhyate nānupādānaḥ kimavastho (a)tha badhyate || 6

badhnīyād bandhanaṃ kāmaṃ bandhyāt pūrvaṃ bhaved yadi |
na cāsti tac cheṣam uktaṃ gamyamānagatāgataiḥ || 7

baddho na mucyate tāvad abaddho naiva mucyate |
syātāṃ baddhe mucyamāne yugapad bandhamokṣaṇe || 8

XVI

[1] [Si suponemos que] las tendencias mentales[104] transmigran, entonces no pueden hacerlo como entidades permanentes [pues lo permanente no transmigra] y tampoco pueden transmigrar como entidades impermanentes [pues no habría continuidad]. Este análisis se aplica también al ser vivo.

[2] Si asumimos que la persona transmigra y tratamos de encontrarla, en sus cinco formas posibles, entre los componentes de la personalidad, las esferas de los sentidos y los elementos, no la hallaremos. ¿Quién transmigra entonces?

[3] Si uno llegara a ser otro, transmigrando de una combinación de componentes de la personalidad a otra, entonces habría un cambio, sin que existiera otra combinación de dichos componentes [unos cesan y otros surgen: hay una interrupción]: ¿quién es, pues, el que transmigra para convertirse en otro? [o ¿quién se convierte en quién al transmigrar?].

[4] De ningún modo es concebible la extinción de las tendencias mentales. Ni lo es en absoluto la extinción completa del ser vivo. [5] Los factores que transmigran, y que por naturaleza surgen y cesan, no se encuentran ni ligados (atados) ni libres. Y, como se argumentó antes, el ser vivo tampoco está atado ni desligado.

[6] Si la apropiación fuera considerada una atadura [o una esclavitud, en ese caso] el que se apropia no estaría atado. Pero, por otro lado, aquel que no se apropia tampoco lo está. ¿En qué circunstancias se podría, pues, estar preso?

[7] La atadura podría atar si existiera antes de aquello que ha de atarse. El resto del argumento ya fue explicado en el análisis del móvil, lo movido y lo no movido. [8] El que está atado no se libera, ni tampoco lo hace el que no lo está. Si alguien atado fuera liberado, entonces atadura y liberación ocurrirían a la vez.

[104] En este capítulo *saṃskāra* es lo condicionado pero con referencia específica al renacer, es decir, a las tendencias que se supone que dan el salto de una existencia a otra.

nirvāsyāmy anupādāno nirvāṇaṃ me bhaviṣyati |
iti yeṣāṃ grahas teṣām upādānamahāgrahaḥ || 9

na nirvāṇasamāropo na saṃsārāpakarṣaṇam |
yatra kas tatra saṃsāro nirvāṇaṃ kiṃ vikalpyate || 10

[9] Aquel que piensa: «yo sin la apropiación me liberaré», o «el nirvana será mío», aquellos que tienen esta falsa idea de sí mismos se apegan [a las cosas] más que nadie. [10] Cuando no se afirma el nirvana ni se niega el *saṃsāra*, entonces, ¿cómo podría uno imaginar lo que es el nirvana y lo que es el *saṃsāra*?[105]

[105] El consejo parece ser: vivir como si no hubiera nirvana, como si no existiera. Se recomienda, pues, olvidar el nirvana. A veces da la sensación de que el tema del nirvana tiene mucha más importancia para los occidentales que para los propios budistas. En Asia, y sobre todo en China (comentario de Luis Ó. Gómez), el nirvana, a pesar de ser un lugar común de la literatura religiosa, tiende a obviarse. El término *samāropa* significa afirmar en el sentido de «proponer un ideal», afirmación ética y propedéutica. Nos encontramos ante un antecedente de lo que más tarde el *mahāyāna* llamará «nirvana sin apoyo o sin fundamento»: *apratiṣṭhita nirvāṇa*.

XVII

ātmasaṃyamakaṃ cetaḥ parānugrāhakaṃ ca yat |
maitraṃ sa dharmas tad bījaṃ phalasya pretya ceha ca || 1

cetanā cetayitvā ca karmoktaṃ paramarṣiṇā |
tasyānekavidho bhedaḥ karmaṇaḥ parikīrtitaḥ || 2

tatra yac cetanety uktaṃ karma tan mānasaṃ smṛtam |
cetayitvā ca yat tūktaṃ tat tu kāyikavācikam || 3

vāgviṣpando (a)viratayo yāś cāvijñaptisaṃjñitāḥ |
avijñaptaya evānyāḥ smṛtā viratayas tathā || 4

paribhogānvayaṃ puṇyam apuṇyaṃ ca tathāvidham |
cetanā ceti saptaite dharmāḥ karmāñjanāḥ smṛtāḥ || 5

XVII

[1] Esta doctrina (*dharma*), que es la mente que se controla a sí misma y la benevolencia que protege a los demás, es la semilla de un fruto que recogerás en esta vida o en las próximas. [2] El Sabio Supremo ha dicho que las acciones son la voluntad y lo que sigue a los actos intencionales. Y él ha expuesto las diferentes acciones en todos sus aspectos[106].

[3] La tradición considera esa «intención» como un acto mental. «Lo que sucede como resultado de una intención» son los actos verbales y corporales. [4] El habla, los movimientos del cuerpo y el desapego se conocen como *avijñapti*[107]. Asimismo, el apego es considerado como otro tipo de *avijñapti*.

[106] El capítulo se abre con una breve exposición de lo que es el *dharma* budista; si se parte de este axioma budista, tiene que haber una causa y un fruto reales para que el camino enseñado por el Buda sea transitable, posible. Aparece aquí uno de los temas de disputa entre budistas y jainas. Para el budista lo que cuenta es la intención en el acto. La filosofía moral jaina fue más estricta en este sentido (al menos en sus comienzos): aunque uno no tenga intención de aplastar a un escarabajo mientras camina, esa acción producirá un mal karma. La idea budista es que la acción que no tiene una intención (buena o mala, *kuśala* o *akuśala*) no produce karma. Los jainas ponen un ejemplo macabro: en una noche oscura y sin luna un hombre arroja una lanza contra lo que cree un animal, lo cocina y se lo come a oscuras. A la mañana siguiente se da cuenta de que no era una bestia, sino un niño. ¿Cómo puede no haber mal karma en tal caso? Para consultas sobre filosofía jaina remitimos a Pániker, 2001.

[107] El a*vijñapti* es un concepto del *abhidharma*. Se trata de lo que podríamos llamar un tipo de inconsciente no mental, sino físico. Imaginemos que alguien comete un crimen y no sufre remordimientos por ello ni es descubierto por las fuerzas del orden. Vive feliz y muere. En otra vida esa persona es asaltada y asesinada mientras atraviesa un bosque. Los budistas se plantean qué tipo de conexión puede haber entre esos dos hechos (que no son tales, sino suposiciones). Tiene que existir un factor (*dharma*) que los conecte. Ese factor, más físico que mental, es el *avijñapti*. *Vijñapti* significa «saber común», «información pública». Lo *avijñapti* es lo desconocido tanto pública como íntimamente (capítulo III del *Abhidharmakośa* de Vasubandhu). Los budistas se ven obli-

tiṣṭhaty ā pākakālāc cet karma tan nityatām iyāt |
niruddhaṃ cenniruddhaṃ satkiṃphalaṃjanayiṣyati || 6

yo (a)ṅkuraprabhṛtir bījāt saṃtāno (a)bhipravartate |
tataḥ phalam ṛte bījāt sa ca nābhipravartate || 7

bījāc ca yasmāt saṃtānaḥ saṃtānāc ca phalodbhavaḥ |
bījapūrvaṃ phalaṃ tasmān nocchinnaṃ nāpi śāśvatam || 8

yas tasmāc cittasaṃtānaś cetaso (a)bhipravartate |
tataḥ phalam ṛte cittāt sa ca nābhipravartate || 9

cittāc ca yasmāt saṃtānaḥ saṃtānāc ca phalodbhavaḥ |
karmapūrvaṃ phalaṃ tasmān nocchinnaṃ nāpi śāśvatam || 10

[5] Según la tradición los siete tipos de actos son: la experiencia del habla, el gesto corporal y lo asequible a la conciencia, ya sean meritorios o no meritorios; junto con la voluntad.

[6] Si una acción existiera hasta el momento de su maduración, esa acción permanecería [duraría hasta dicho momento][108]. Si ha cesado, entonces, habiendo cesado, ¿cómo podría engendrar un fruto? [7] Cualquier proceso continuo, que comienza con un brote, procede de una semilla. Sin el fruto, no habría proceso que surgiera de la semilla[109].

[8] Dado que el proceso continuo surge de la semilla y el fruto surge del proceso continuo, la semilla precede al fruto: por tanto ni hay interrupción, ni es permanente. [9] El fruto surge de la serie de pensamientos que proceden de una intención anterior: sin esa intención [o pensamiento], el fruto no se da. [10] Puesto que tal proceso continuo surge de un pensamiento y de éste la serie continua y de ésta el fruto, el fruto que sucede a la acción no es ni interrumpido ni permanente.

[11] Los diez caminos puros son el medio adecuado (*upāya*) para re-

gados a definir el acto moral o inmoral en términos de la voluntad, de la intención, pero el problema con el que se encuentran es que advierten que muchas de las cosas que hacemos cada día no son conscientes, responden a una especie de «automatismo», que es el que nos permite vivir (de ahí su énfasis en la atención sobre cada movimiento corporal, sobre el sudor o el cansancio, sobre adónde se dirige la mirada, etc.). Borges decía que la vida no es otra cosa que una educación del olvido: para poder «atender» a ciertas cosas hay que «desatender» otras. El budista se da cuenta de que la palabra, el gesto, el estar apegado o desapegado a algo no siempre son conscientes, no siempre conllevan una intención. Para explicar esto en términos de causalidad (y no perder así la responsabilidad moral, principal preocupación del budista) hace falta un factor que conecte estos hechos: éste es el *avijñapti*. En cierto sentido, el argumento recuerda el de los físicos especializados en altas energías cuando, al estudiar cierta interacción entre partículas, suponen una partícula virtual para preservar la conservación de la energía. Luego, a menudo descubren que esa partícula, surgida como suposición teórica (por ejemplo, el neutrino), existe «en realidad».

[108] *nitya* no significa aquí «eterno», como se traduce a menudo, sino que se refiere a la permanencia de la acción, a su existencia, hasta el momento de su maduración, lo cual Nāgārjuna considera absurdo.

[109] Es decir, mientras no haya fruto la semilla no ha hecho nada. De hecho, no es ni semilla.

dharmasya sādhanopāyāḥ śuklāḥ karmapathā daśa |
phalaṃ kāmaguṇāḥ pañca dharmasya pretya ceha ca || 11

bahavaś ca mahāntaś ca doṣāḥ syur yadi kalpanā |
syād eṣā tena naivaiṣā kalpanātropapadyate || 12

imāṃ punaḥ pravakṣyāmi kalpanāṃ yātra yojyate |
buddhaiḥ pratyekabuddhaiś ca śrāvakaiś cānuvarṇitām || 13

pattraṃ yathā (a)vipraṇāśas tatharṇam iva karma ca |
caturvidho dhātutaḥ sa prakṛtyāvyākṛtaś ca saḥ || 14

prahāṇato na praheyo bhāvanāheya eva vā |
tasmād avipraṇāśena jāyate karmaṇāṃ phalam || 15

prahāṇataḥ praheyaḥ syāt karmaṇaḥ saṃkrameṇa vā |
yadi doṣāḥ prasajyeraṃs tatra karmavadhādayaḥ || 16

sarveṣāṃ visabhāgānāṃ sabhāgānāṃ ca karmaṇām |
pratisaṃdhau sadhātūnām eka utpadyate tu saḥ || 17

alizar la doctrina (*dharma*)[110]. [Se dice que] los frutos de la doctrina son los cinco placeres (para cada uno de los sentidos) aquí y en el más allá; [12] pero, si uno imaginara tal cosa, entonces se seguirían grandes errores. Por tanto esa explicación [de los hechos] no es adecuada.

[13] Expondré aquí lo que es concebible: la explicación dada por todos los budas, por los budas solitarios[111] y los discípulos[112], de acuerdo a la cual... [14] Algo imperecedero es como un pagaré y el karma es como una deuda[113]. La acción consta de cuatro partes, relativas a los niveles del mundo[114], y es indeterminada en términos de naturaleza propia. [15] Eso [el karma imperecedero] no puede ser abandonado mediante un abandono real. Sólo a través del cultivo meditativo (*bhāvanā*) del mismo, a través de lo imperecedero, se engendra el fruto de la acción. [16] Si el abandono ocurriera gradual o repentinamente, se seguirían toda una serie de errores, y aun la destrucción de la acción. [17] De todas estas acciones, semejantes o diferentes [a lo que las precede] y que perte-

[110] La ética budista es como la estrategia del mago en este mundo de ilusión. El truco está en ser bueno, seguir los preceptos budistas, y evitar así el sufrimiento. Al vivir todos en un mundo de ilusión, todos seguimos la rutina del mago. Esa rutina debe tener una componente ética: los preceptos, y otra metafísica: comprender la serenidad natural de todo fenómeno, ver que nada surge (y por tanto nada cesa) y no discriminar la realidad con los conceptos de existencia y de no existencia.

[111] *pratyekabuddha* son los budas que no han tenido maestro ni tienen discípulos: «budas solitarios».

[112] *śrāvaka*, literalmente, son los «oyentes», o «apóstoles» del Buda: los que le conocieron en vida.

[113] Si para explicar el karma se recurre al término imperecedero, es decir, si consideramos el karma imperecedero, ello sería como gastar el dinero a que se es acreedor antes de haberlo cobrado.

[114] Aquí los *dhātu* no son los elementos, sino los distintos niveles del mundo. Éstos son tres: (1) el mundo del deseo (*kāmadhātu*), en el cual las acciones pueden ser buenas (*kuśala*) o (2) malas (*akuśala*), (3) el cielo superior (*arupyadhātu*), en el cual todos los actos son buenos, y (4) el cielo inferior (*rupyadhātu*), en el cual todos los actos son también buenos. Éstas son las cuatro partes de las que consta la acción, pero ello con relación al sistema de referencia del mundo del que estamos hablando. Ahora bien, si nuestra referencia es la acción misma, Nāgārjuna dice claramente que ésta es indeterminada: *prakṛtyāvyākṛtaś*.

karmaṇaḥ karmaṇo dṛṣṭe dharma utpadyate tu saḥ |
dviprakārasya sarvasya vipakve (a)pi ca tiṣṭhati || 18

phalavyatikramād vā sa maraṇād vā nirudhyate ||
anāsravaṃ sāsravaṃ ca vibhāgaṃ tatra lakṣayet || 19

śūnyatā ca na cocchedaḥ saṃsāraś ca na śāśvatam |
karmaṇo (a)vipraṇāśaś ca dharmo buddhena deśitaḥ || 20

karma notpadyate kasmān niḥsvabhāvaṃ yatas tataḥ |
yasmāc ca tad anutpannaṃ na tasmād vipraṇaśyati || 21

karma svabhāvataś cet syāc chāśvataṃ syād asaṃśayam |
akṛtaṃ ca bhavet karma kriyate na hi śāśvatam || 22

akṛtābhyāgamabhayaṃ syāt karmākṛtakaṃ yadi |
abrahmacaryavāsaś ca doṣas tatra prasajyate || 23

necen a los diferentes niveles del mundo[115], sólo una surgirá en el momento de la concepción, en el momento del nacimiento.

[18] En el mundo visible –el presente– lo imperecedero [el karma] surge en una y otra acción. Y continúa o permanece en el madurar de todo acto de uno u otro tipo [es decir, bueno o malo]. [19] [Lo imperecedero –el karma–] cesa como resultado de la superación del fruto, o de la muerte. Por tanto, debe hacerse una distinción entre lo puro y lo impuro[116].

[20] El Buda ha enseñado la doctrina de la vacuidad, no la doctrina de la cesación [del aniquilamiento total o de la discontinuidad][117], ha enseñado el *saṃsāra*, no la eternidad del *saṃsāra*.

[21] ¿Por qué no surge el karma? Porque no tiene naturaleza propia. Como no ha surgido, no puede entonces perecer. [22] Si en verdad la acción tuviera naturaleza propia, sería eterna. Pero no la puede tener porque consistiría en crear algo que no ha sido creado.

[23] Si la acción no fuera realizada por el individuo, cabría la posibilidad de toparse con algo que uno no hizo. Y ello conllevaría el error de que la persona caería en la violación del voto del monje[118], y no le sería posible permanecer en la comunidad monástica[119].

[24] Entonces toda convención sería irremediablemente violada y no sería posible la distinción entre el mérito y el pecado. [25] Si la acción

[115] *dhātu*: *kāma, rupya, arupya* (ver nota anterior).

[116] Es absurdo suponer que lo imperecedero (el karma) pueda cesar (ya sea por la superación del fruto, su maduración, o por la muerte). Si cesa porque se ha superado el fruto es *sāsrava*, si por la muerte es *anāsrava*, pues continúa en la otra vida. Candrakīrti apunta en su comentario que Nāgārjuna se refiere a la superación del fruto de una acción por la práctica de la meditación. El concepto *asrava* (*sa*: «con», *an*: «sin») es prebudista, utilizado en la literatura jaina. En el diccionario de pāli de R. C. Childers, se define como «pus», «supuración»: se puede traducir por «influjo» como hacen los jainas, pero aquí lo traduzco por puro e impuro, dependiendo del prefijo; *vyatikrama* es «interrupción», pero también «ir más allá de»: por tanto, opto por «superación».

[117] Contra las interpretaciones nihilistas de Nāgārjuna.

[118] Porque uno recibiría, por ejemplo, un karma pasional que no le corresponde, que le haría romper el voto.

[119] Nāgārjuna aquí, como ocurre frecuentemente en la literatura budista, hace de la responsabilidad moral la piedra fundacional a partir de la cual se construye el discurso. Si el karma fuera eterno y si tuviera naturaleza propia, no serían posibles el cambio y la

vyavahārā virudhyante sarva eva na saṃśayaḥ |
puṇyapāpakṛtor naiva pravibhāgaś ca yujyate || 24

tad vipakvavipākaṃ ca punar eva vipakṣyati |
karma vyavasthitaṃ yasmāt tasmāt svābhāvikaṃ yadi || 25

karma kleśātmakaṃ cedaṃ te ca kleśā na tattvataḥ |
na cet te tattvataḥ kleśāḥ karma syāt tattvataḥ katham || 26

karma kleśāś ca dehānāṃ pratyayāḥ samudāhṛtāḥ |
karma kleśāś ca te śūnyā yadi deheṣu kā kathā || 27

avidyānivṛto jantus tṛṣṇāsaṃyojanaś ca saḥ |
sa bhoktā sa ca na kartur anyo na ca sa eva saḥ || 28

na pratyayasamutpannaṃ nāpratyayasamutthitam |
asti yasmād idaṃ karma tasmāt kartāpi nāsty ataḥ || 29

karma cen nāsti kartā ca kutaḥ syāt karmajaṃ phalam ||
asaty atha phale bhoktā kuta eva bhaviṣyati || 30

yathā nirmitakaṃ śāstā nirmimīta ṛddhisaṃpadā |
nirmito nirmimītānyaṃ sa ca nirmitakaḥ punaḥ || 31

tathā nirmitakākāraḥ kartā yat karma tat kṛtam |
tadyathā nirmitenānyo nirmito nirmitas tathā || 32

kleśāḥ karmāṇi dehāś ca kartāraś ca phalāni ca |
gandharvanagarākārā marīcisvapnasaṃnibhāḥ || 33

estuviera determinada por poseer naturaleza propia, la madurez de lo ya maduro volvería a madurar de nuevo.

[26] Este karma lo constituyen las turbaciones (*kleśa*), pero esas turbaciones no son reales en sí mismas. Si las turbaciones no son reales, ¿cómo iba a serlo la acción? [27] Si la acción y las turbaciones son las que condicionan el renacer de los seres vivos encarnados, y tanto el karma como las turbaciones son vacíos, entonces ¿qué decir de los seres mismos?

[28] El hombre se encuentra cegado por la ignorancia y encadenado por la sed. El que experimenta el fruto no es ni diferente de su agente ni idéntico a él. [29] El karma no surge ni condicionado ni por azar [o sin condiciones] y, por tanto, no podemos hablar de un agente completamente real.

[30] Y si no hay ni acción ni agente, ¿cómo podrá existir el fruto nacido de la acción? Sin un fruto, ¿dónde está el que lo experimenta? [31] Es como si un mago creara mediante su poder mágico[120] una imagen de sí mismo (*nirmitakam*), y esa persona ilusoria creara a su vez por arte de magia a otra persona. [32] Así son el agente y la acción: el agente es como una ilusión y la acción es como la ilusión creada por aquella ilusión[121]. [33] Por tanto, las turbaciones, las acciones, los seres, los agentes y los frutos de las acciones son como castillos en el aire (la ciudad de los *gandharva*) y se parecen a un espejismo, a un sueño.

superación: nos encontraríamos ante un determinismo fatal. Pero si se aniquilara completamente, se rompería la continuidad, con lo cual no habría responsabilidad moral. Se opta pues por un camino medio (*mādhyama pratipad*), una «solución» dialéctica.

[120] *ṛddhisaṃpadā* se refiere a una creencia yóguica muy común en la India según la cual uno puede adquirir poderes mágicos como resultado de sus progresos en la práctica de la meditación.

[121] Para que el argumento funcione no hace falta aludir al Buda, pero desde el punto de vista lógico para hablar del mundo como sueño hace falta la figura de un despierto. Candrakīrti, en su comentario, apunta que el Tathāgata tampoco tiene naturaleza propia.

XVIII

ātmā skandhā yadi bhaved udayavyayabhāg bhavet |
skandhebhyo (a)nyo yadi bhaved bhaved askandhalakṣaṇaḥ || 1

ātmany asati cātmīyaṃ kuta eva bhaviṣyati |
nirmamo nirahaṃkāraḥ śamād ātmātmanīnayoḥ || 2

nirmamo nirahaṃkāro yaś ca so (a)pi na vidyate |
nirmamaṃ nirahaṃkāraṃ yaḥ paśyati na paśyati || 3

mamety aham iti kṣīṇe bahirdhādhyātmam eva ca |
nirudhyata upādānaṃ tatkṣayāj janmanaḥ kṣayaḥ || 4

karmakleśakṣayān mokṣaḥ karmakleśā vikalpataḥ |
te prapañcāt prapañcas tu śūnyatāyāṃ nirudhyate || 5

ātmety api prajñapitam anātmety api deśitam |
buddhair nātmā na cānātmā kaścid ity api deśitam || 6

XVIII

[1] Si el yo consistiera en los componentes de la personalidad (*skandha*), su destino sería el surgimiento y la cesación, pero si fuera diferente de éstos, tendría unas características que no pueden atribuirse a dichos componentes de la personalidad[122]. [2] Cuando queda eliminado el yo y lo que le pertenece, no queda nada que se pueda llamar mío, ni nada que pueda ser ego[123].

[3] No hay nadie que esté libre del yo y del egoísmo: y el que crea percibir a alguien libre del yo y del egoísmo no ve las cosas como son[124]. [4] Cuando las conjeturas con relación a lo mío y al yo se reducen y agotan, cesa la apropiación y se acaba el renacer.

[5] Como consecuencia del agotamiento de la acción y de las impurezas, ocurre la liberación. Porque el que se imagina (*vikalpa*) [un yo, un mío] sufre la acción y la turbación (*karmakleśa*). Y esa turbación pertenece al que tiene ese tipo de imaginaciones como resultado de su elucubración. Pero dicho imaginar sin mucho fundamento (*prapañca*) cesa en la vacuidad[125].

[122] En la prosa filosófica sánscrita, los compuestos se traducen por frases, como, en el caso presente, con *askandhalakṣaṇaḥ*.

[123] Juego de palabras de difícil traducción, *ātman* queda sobreentendido.

[124] Se ha argumentado que, en sentido filosófico estricto, no puede haber un yo ni un egoísmo. Y sin embargo, vemos el egoísmo por doquier y no encontraremos a nadie que carezca de una noción del yo.

[125] Literalmente: «Como consecuencia del agotamiento de la acción y de las impurezas, ocurre la liberación. Porque el que se imagina (*vikalpa*) [un yo, un mío] es el que sufre la acción y la impureza (*karmakleśa*). Ese *karmakleśa* pertenece al que tiene imaginaciones como resultado de la fabricación mental (*prapañca*). Pero lo *prapañca* cesa con la vacuidad». Lindtner, 1997, 355, comenta que este pasaje a menudo se entiende de forma errónea. Glosa así: «Se dice que el *karma* y las *kleśas* son debidas a *vikalpa*, y que los *vikalpa* son debidos a *prapañca*, pero lo *prapañca* cesa con la vacuidad (*śūnyatā*)».

nivṛttam abhidhātavyaṃ nivṛttaś cittagocaraḥ |
anutpannāniruddhā hi nirvāṇam iva dharmatā || 7

sarvaṃ tathyaṃ na vā tathyaṃ tathyaṃ cātathyam eva ca |
naivātathyaṃ naiva tathyam etad buddhānuśāsanam || 8

aparapratyayaṃ śāntaṃ prapañcair aprapañcitam |
nirvikalpam anānārtham etat tattvasya lakṣaṇam || 9

pratītya yad yad bhavati na hi tāvat tad eva tat |
na cānyad api tat tasmān nocchinnaṃnāpiśāśvatam || 10

anekārtham anānārtham anucchedam aśāśvatam |
etat tal lokanāthānāṃ buddhānāṃ śāsanāmṛtam || 11

saṃbuddhānām anutpāde śrāvakāṇāṃ punaḥ kṣaye |
jñānaṃ pratyekabuddhānām asaṃsargāt pravartate || 12

[6] Se ha enseñado que hay un yo e incluso que no hay un yo[126]. Pero el Buda no ha enseñado ni el yo ni el no yo[127]. [7] Cuando cesa el objeto del lenguaje, cesa el objeto del pensamiento[128]. Al igual que el nirvana, la naturaleza de todas las cosas carece del surgir y del perecer[129].

[8] Todo es verdad (*tathyaṃ*) y nada es verdad. Y todo es verdad y no verdad. Y no es ni verdad ni no verdad. Ésa es la enseñanza de los Budas. [9] Sin depender de otra, serena, no fabricada por la elucubración, más allá de toda discriminación, sin distinciones: tales son las características de la realidad (*tattva*)[130].

[10] Lo que sea que depende de otro no es ni idéntico a esa otra cosa ni tampoco diferente de ella. Por tanto, no es ni no existente en el tiempo ni eterno. [11] Lo que no es ni uno ni múltiple, ni discontinuo ni eterno, ésa es en realidad la ambrosía de la enseñanza de los Budas, protectores del mundo[131].

[12] Aunque no hubieran aparecido los completamente iluminados y aunque los discípulos (*śrāvaka*) hubieran desaparecido, la sabiduría de los budas solitarios (*pratyekabuddha*) esplendería plena e incontaminada[132].

[126] Se refiere a las escuelas budistas *pugdalavāda*, que enseñó la existencia de un yo o persona (*pudgala*), y *sarvāstivāda*, que enseñó que el yo no existe.

[127] La referencia obligada aquí es el *Kāśyapaparivarta*, que Candrakīrti no menciona.

[128] Se refiere a *prapañca*, a creer que las palabras designan realidades. La crítica que desautoriza el lenguaje disuelve también el objeto que el lenguaje crea.

[129] Se anticipa la igualdad de *saṃsāra* y *nirvāṇa* del capítulo XXV.

[130] *tat-tva*: señalar una cosa, designarla. Es la definición por ostentación: la «realidad» (así la creamos desde niños, al aprender el lenguaje: «eso es un árbol», nos señalaron en la infancia); *tathya* = *tathā*: el ser tal, el ser así: la «verdad». El comentario de Candrakīrti pasa por alto la importancia de este verso y no define *tathya*. Parece un rechazo de la palabra «verdad», que llena de confusión y alimenta la elucubración sin mucho fundamento (*prapañca*). Aunque luego se postularán dos verdades (*satyadvaya*).

[131] El trabajo de Nāgārjuna se presenta como una exégesis de lo dicho por el Buda.

[132] Parece insinuarse la posibilidad de un conocimiento al margen de la sucesión gurú-discípulo. La noción de *pratyekabuddha* no es tan peyorativa aquí como en el resto del *mahāyāna*, donde estos budas solitarios no realizan completamente el *jñāna* del Buda. Aunque el fragmento apoya las dudas de Warder, 1973, se disipan éstas si se considera que la *Ratnāvalī* es un trabajo de Nāgārjuna.

XIX

pratyutpanno (a)nāgataś ca yady atītam apekṣya hi |
pratyutpanno (a)nāgataś ca kāle (a)tīte bhaviṣyataḥ || 1

pratyutpanno (a)nāgataś ca na stas tatra punar yadi |
pratyutpanno (a)nāgataś ca syātāṃ katham apekṣya tam || 2

anapekṣya punaḥ siddhir nātītaṃ vidyate tayoḥ |
pratyutpanno (a)nāgataś ca tasmāt kālo na vidyate || 3

etenaivāvaśiṣṭau dvau krameṇa parivartakau |
uttamādhamamadhyādīn ekatvādīṃś ca lakṣayet || 4

nāsthito gṛhyate kālaḥ sthitaḥ kālo na vidyate |
yo gṛhyetāgṛhītaś ca kālaḥ prajñapyate katham || 5

bhāvaṃ pratītya kālaś cet kālo bhāvād ṛte kutaḥ |
na ca kaś cana bhāvo (a)sti kutaḥ kālo bhaviṣyati || 6

XIX[133]

[1] Si el presente y el futuro dependieran del pasado, el presente y el futuro tendrían que existir de alguna forma en algún momento del pasado. [2] Y si el presente y el futuro no existieran en el pasado, ¿cómo podrían depender de ese pasado?

[3] Tanto el presente como el futuro no se podrían concebir sin depender del pasado. Por tanto, no nos podemos formar una idea de lo que es el presente o el futuro. [4] De la misma forma deberían considerarse los dos periodos restantes [de tiempo], así como los conceptos relacionados con lo más alto, lo más bajo y lo intermedio, y también la identidad, etc.

[5] Un tiempo inestable [que está en constante cambio: en el que, de repente, el futuro es pasado,] no se puede comprender. Y es inconcebible un tiempo que pudiera detenerse. ¿Cómo formarnos una idea de lo que el tiempo es, si no se lo puede asir?

[6] Si el tiempo depende de una entidad, entonces ¿cómo podría el tiempo existir sin esa entidad? Pero no hay nada que sea una entidad. ¿Cómo puede entonces existir el tiempo?

[133] El capítulo parece una refutación del tiempo. El tema es muy viejo, y entre sus formulaciones más recientes está la de Borges, 1985: «Nueva refutación del tiempo». La conclusión de Nāgārjuna es una pregunta. El título del ensayo de Borges esconde una ironía. Si el tiempo se refuta, su refutación no puede ser «nueva». Esto nos lleva a la siguiente pregunta: ¿qué ocurre cuando la ironía no es percibida como tal?, ¿sigue siendo ironía? La ironía depende, pues, del significado convencional para que pueda tener lugar. Lo mismo dirá Nāgārjuna en el capítulo XXIV sobre el sentido último (*paramārtha*) que descansa y tiene lugar gracias al convencional (*saṃvṛti*).

XX

hetoś ca pratyayānāṃ ca sāmagryā jāyate yadi |
phalam asti ca sāmagryāṃ sāmagryā jāyate katham || 1

hetoś ca pratyayānāṃ ca sāmagryā jāyate yadi |
phalaṃ nāsti ca sāmagryāṃ sāmagryā jāyate katham || 2

hetoś ca pratyayānāṃ ca sāmagryām asti cet phalam |
gṛhyeta nanu sāmagryāṃ sāmagryāṃ ca na gṛhyate || 3

hetoś ca pratyayānāṃ ca sāmagryāṃ nāsti cet phalam |
hetavaḥ pratyayāś ca syur ahetupratyayaiḥ samāḥ || 4

hetuṃ phalasya dattvā ca yadi hetur nirudhyate |
yad dattaṃ yan niruddhaṃ ca hetor ātmadvayaṃ bhavet || 5

hetuṃ phalasyādattvā ca yadi hetur nirudhyate |
hetau niruddhe jātaṃ tat phalam āhetukaṃ bhavet || 6

phalaṃ sahaiva sāmagryā yadi prādurbhavet punaḥ |
ekakālau prasajyete janako yaś ca janyate || 7

pūrvam eva ca sāmagryāḥ phalaṃ prādurbhaved yadi |
hetupratyayanirmuktaṃ phalam āhetukaṃ bhavet || 8

niruddhe cet phalaṃ hetau hetoḥ saṃkramaṇaṃ bhavet |
pūrvajātasya hetoś ca punarjanma prasajyate || 9

janayet phalam utpannaṃ niruddho (a)staṃgataḥ katham |
hetus tiṣṭhann api kathaṃ phalena janayed vṛtaḥ || 10

athāvṛtaḥ phalenāsau katamaj janayet phalam |
na hy adṛṣṭvā na dṛṣṭvāpi hetur janayate phalam || 11

XX

[1] Si un producto se produjera por la conjunción[134] de causas y condiciones, el producto existiría ya en la conjunción. ¿Cómo podría entonces surgir de ella?[135] [2] Por otro lado, si el efecto surgiera de la conjunción de causas y condiciones y no existiera en ella, ¿cómo podría surgir?

[3] Si se asume que el efecto pre-existe en la conjunción de causas y condiciones, ¿no debería observarse ya en la conjunción? Sin embargo, no se observa en la conjunción. [4] Pero si el efecto no existiera en la conjunción de causas y condiciones, entonces las causas no serían causas y las condiciones no serían condiciones.

[5] Si la causa cesa una vez ha servido como causa del efecto, entonces tendríamos dos identidades para la causa: la que se da (o entrega al efecto) y la cesada. [6] Si la causa cesara sin llegar a ser efecto (es decir, si se interrumpiera), en ese caso, el efecto, que nace cuando la causa ha cesado, carecería de causa[136].

[7] Además, si el efecto apareciera simultáneamente con la conjunción, entonces se seguiría que lo que produce y el producto son simultáneos. [8] Y si apareciera antes de la conjunción, el efecto, distinto de sus causas y condiciones, sería sin causa.

[9] Si se supone que, cuando la causa ha cesado, el efecto es como una

[134] *sāmagra*: «en un solo punto» o «intersección». Término del *abhidharma*, muy popular entre los *mādhyamika*. Se trata de un tecnicismo bastante común: para producir un efecto, se necesita generalmente más de una causa, y, así, es la «conjunción» de causas la que produce el efecto.

[135] Alusión a la idea *sāṃkhya*, según la cual el efecto ya existe en la causa: *sat-kārya-vāda*. En este caso referida a la conjunción de causas y condiciones.

[136] Sería huérfano de causa, es decir, azaroso. Esto se podría argumentar más elegantemente. La identidad de las cosas depende de su función, y así las cosas cambian cuando cambian sus funciones. Como en el ejemplo de qué es una persona, padre o hijo. Una persona puede ser ambas cosas, pero eso no quiere decir que no existan padres o hijos.

nātītasya hy atītena phalasya saha hetunā |
nājātena na jātena saṃgatir jātu vidyate || 12

na jātasya hy ajātena phalasya saha hetunā |
nātītena na jātena saṃgatir jātu vidyate || 13

nājātasya hi jātena phalasya saha hetunā |
nājātena na naṣṭena saṃgatir jātu vidyate || 14

asatyāṃ saṃgatau hetuḥ kathaṃ janayate phalam |
satyāṃ vā saṃgatau hetuḥ kathaṃ janayate phalam || 15

hetuḥ phalena śūnyaś cet kathaṃ janayate phalam |
hetuḥ phalenāśūnyaś cet kathaṃ janayate phalam || 16

phalaṃ notpatsyate (a)śūnyam aśūnyaṃ na nirotsyate |
aniruddham anutpannam aśūnyaṃ tad bhaviṣyati || 17

katham utpatsyate śūnyaṃ kathaṃ śūnyaṃ nirotsyate |
śūnyam apy aniruddhaṃ tad anutpannaṃ prasajyate || 18

hetoḥ phalasya caikatvaṃ na hi jātūpapadyate |
hetoḥ phalasya cānyatvaṃ na hi jātūpapadyate || 19

ekatve phalahetvoḥ syād aikyaṃ janakajanyayoḥ |
pṛthaktve phalahetvoḥ syāt tulyo hetur ahetunā || 20

phalaṃ svabhāvasadbhūtaṃ kiṃ hetur janayiṣyati |
phalaṃ svabhāvāsadbhūtaṃ kiṃ hetur janayiṣyati || 21

na cājanayamānasya hetutvam upapadyate |
hetutvānupapattau ca phalaṃ kasya bhaviṣyati || 22

na ca pratyayahetūnām iyam ātmānam ātmanā |
yā sāmagrī janayate sā kathaṃ janayet phalam || 23

na sāmagrīkṛtaṃ phalaṃ nāsāmagrīkṛtaṃ phalam |
asti pratyayasāmagrī kuta eva phalaṃ vinā || 24

transformación de la causa, entonces habría un renacimiento de la causa, que ya había nacido. [10] ¿Cómo una causa, que ha cesado, puede engendrar el efecto que luego surge? Y ¿cómo puede engendrar su efecto, si está [literalmente] encubierta por él [pues la causa está dentro del efecto]?

[11] ¿Qué causa, aun cuando no estuviera separada del efecto, podría dar lugar a un efecto? Una causa no produce efecto, ni visible ni invisible. [12] Pues no es concebible una concomitancia entre un producto pasado y una causa pasada: ni puede darse en una causa futura o presente. [13] Ni es concebible la concomitancia de un producto presente con una causa pasada, futura o presente. [14] Y tampoco de un producto futuro con una causa presente, futura o pasada. [15] Si no hay ningún tipo de concomitancia, ¿cómo podría la causa producir su efecto? Y si hay concomitancia, ¿cómo podría la causa producir su efecto?

[16] Si la causa está vacía de efecto, ¿cómo podría producirlo? Y si no lo está, ¿cómo podría producirlo? [17] Un producto no vacío no se originaría y no cesaría, pues lo no vacío sería no cesado y no surgido.

[18] Pero ¿cómo podría surgir y cesar lo vacío? Si algo es vacío, se sigue que ni cesa ni surge[137].

[19] La identidad de causa y efecto es completamente indefendible, y la diferencia entre causa y efecto tampoco tiene sentido. [20] Si hubiera identidad entre causa y efecto, lo que produce y lo producido serían uno. Si hubiera diferencia entre causa y efecto, la causa sería una no-causa. [21] ¿Cómo podría una causa dar lugar a un producto que tuviera una naturaleza propia real? Y ¿cómo podría una causa dar lugar a un producto que tuviera una naturaleza propia no real?

[22] Es absurdo suponer que hay causalidad en algo que no está en proceso de engendrar algo. Y si la causalidad es imposible, ¿de quién va a ser el efecto?

[23] Cualquier conjunción que haya de causas y condiciones no se produce a sí misma, ni por sí misma. Si es así, ¿cómo podría producir un efecto? [24] El efecto no es producido por la conjunción, ni por otra cosa que no sea la conjunción. Y, sin un producto, ¿para qué hablar de una conjunción de las condiciones?

[137] Estrofa importante: lo que no es vacío (*svabhāva*) no puede surgir ni desaparecer. Pero lo vacío, por serlo, tampoco puede surgir ni desaparecer. Con lo cual Nāgārjuna está equiparando la «naturaleza propia» (*svabhāva*) con la vacuidad (*śūnyatā*).

XXI

vinā vā saha vā nāsti vibhavaḥ saṃbhavena vai |
vinā vā saha vā nāsti saṃbhavo vibhavena vai || 1

bhaviṣyati kathaṃ nāma vibhavaḥ saṃbhavaṃ vinā |
vinaiva janma maraṇaṃ vibhavo nodbhavaṃ vinā || 2

saṃbhavenaiva vibhavaḥ kathaṃ saha bhaviṣyati |
na janma maraṇaṃ caivaṃ tulyakālaṃ hi vidyate || 3

bhaviṣyati kathaṃ nāma saṃbhavo vibhavaṃ vinā |
anityatā hi bhāveṣu na kadācin na vidyate || 4

saṃbhavo vibhavenaiva kathaṃ saha bhaviṣyati |
na janma maraṇaṃ caiva tulyakālaṃ hi vidyate || 5

sahānyonyena vā siddhir vinānyonyena vā yayoḥ |
na vidyate tayoḥ siddhiḥ kathaṃ nu khalu vidyate || 6

kṣayasya saṃbhavo nāsti nākṣayasyāsti saṃbhavaḥ |
kṣayasya vibhavo nāsti vibhavo nākṣayasya ca || 7

XXI

[1] Las cosas no dejan de ser si no llegan a ser, pero tampoco dejan de ser cuando llegan a ser. [Por otro lado] las cosas no llegan a ser si no dejan de ser, pero tampoco llegan a ser cuando dejan de ser[138]. [2] ¿Cómo podría haber un dejar de ser sin un llegar a ser? Es decir, muerte sin nacimiento, desaparición sin surgimiento.

[3] ¿Cómo puede algo dejar de ser, a la vez que llega a ser? Pues no podemos concebir el nacimiento y la muerte como simultáneos. [4] Y ¿cómo puede haber un llegar a ser sin dejar de ser? Pues no podemos hacernos una idea de algo que no sea efímero[139].

[5] ¿Cómo puede el llegar a ser coexistir con el dejar de ser? Pues el nacer y el morir no pueden concebirse simultáneamente. [6] No se puede afirmar[140] la realidad de lo uno basándose en lo otro, pero tampoco se podría afirmar la realidad de lo uno sin lo otro. ¿Cómo establecerlos entonces?

[7] Lo perecedero[141] no tiene un llegar a ser: lo imperecedero tampoco. Lo perecedero no tiene un dejar de ser, y tampoco un llegar a ser.

[138] Tras ponderar las opciones para la traducción de *saṃbhava* y *vibhava*, opto por «llegar a ser» y «dejar de ser»: dado que los términos sánscritos tienen una fuerte resonancia técnica, descarto voces más literarias como «ocurrencia» y «disolución», o «aparición» y «desaparición». El argumento es como sigue: 1. No puede haber un llegar a ser, si no hay un dejar de ser: son términos correlativos, como izquierda y derecha. 2. Pero el llegar a ser y el dejar de ser no pueden ocurrir simultáneamente, pues uno anula al otro: si uno existe, el otro no puede existir. 3. Conclusión: no puede haber ni un llegar a ser ni un dejar de ser.

[139] La idea es que, cuando algo surge, inmediatamente se constituye en un ente o *bhava*, y todo *bhava* es efímero. La cualidad de surgir implica ya la de perecer.

[140] *siddhi* implica tanto la prueba lógica como la existencia cierta.

[141] *kṣaya*: «desaparecer», «agotarse», «gastarse», «terminar», «perecer». El comentario de Candrakīrti considera *kṣaya* un adjetivo, pero sigue siendo impreciso. Podría ser una alusión implícita al concepto de la escuela *nyāya* de *akṣaya*, que es lo imperecedero, el Espíritu Supremo del hinduismo.

saṃbhavo vibhavaś caiva vinā bhāvaṃ na vidyate |
saṃbhavaṃ vibhavaṃ caiva vinā bhāvo na vidyate || 8

saṃbhavo vibhavaś caiva na śūnyasyopapadyate |
saṃbhavo vibhavaś caiva nāśūnyasyopapadyate || 9

saṃbhavo vibhavaś caiva naika ity upapadyate |
saṃbhavo vibhavaś caiva na nānety upapadyate || 10

dṛśyate saṃbhavaś caiva vibhavaś caiva te bhavet |
dṛśyate saṃbhavaś caiva mohād vibhava eva ca || 11

na bhāvāj jāyate bhāvo bhāvo (a)bhāvān na jāyate |
nābhāvāj jāyate (a)bhāvo (a)bhāvo bhāvān na jāyate || 12

na svato jāyate bhāvaḥ parato naiva jāyate |
na svataḥ parataś caiva jāyate jāyate kutaḥ || 13

bhāvam abhyupapannasya śāśvatocchedadarśanam |
prasajyate sa bhāvo hi nityo (a)nityo (a)tha vā bhavet || 14

bhāvam abhyupapannasya naivocchedo na śāśvatam |
udayavyayasaṃtānaḥ phalahetvor bhavaḥ sa hi || 15

udayavyayasaṃtānaḥ phalahetvor bhavaḥ sa cet |
vyayasyāpunarutpatter hetūcchedaḥ prasajyate || 16

sadbhāvasya svabhāvena nāsadbhāvaś ca yujyate |
nirvāṇakāle cocchedaḥ praśamād bhavasaṃtateḥ || 17

[8] Sin una entidad, no podríamos formarnos una idea ni del llegar a ser ni del dejar de ser. Y tampoco podríamos concebir entidad alguna sin un llegar a ser y un dejar de ser.

[9] No es concebible que algo vacío llegue a ser o deje de ser. Tampoco lo es que algo no vacío llegue a ser, o deje de ser[142]. [10] No tiene sentido decir que el llegar a ser y el dejar de ser son idénticos: tampoco lo tiene decir que son diferentes.

[11] Se podría discurrir que el llegar a ser y el dejar de ser son sucesos observables (que son vistos), pero la experiencia de ver que algo llega a ser, o deja de ser, se debe simplemente a una confusa ilusión (o delirio)[143].

[12] Una entidad (*bhāva*[144]) no nace de una entidad, ni una no entidad nace de una no entidad. Una entidad no nace de una no entidad, ni una no entidad nace de una entidad. [13] Lo que existe (*bhāva*: lo que llamamos entidades) no surge de sí mismo, ni de otro, ni de ambos. ¿Cómo, pues, podría surgir?

[14] El que adopta el concepto de «entidad existente» se ve obligado a escoger entre lo eterno o la nada, pues asume lo permanente o lo impermanente. [15] Para el que admite que la secuencia de causas y efectos es una serie de surgimientos y ceses, no hay ni lo eterno ni la nada[145]. [16] Pero, si fuera así, ello implicaría la nulidad de la causa, pues lo que perece no vuelve a nacer. [17] No tiene sentido lógico proponer la no existencia propia de algo que existe realmente. El cese que llamamos nirvana es producto del cese en la serie del devenir[146].

[142] Nāgārjuna parece argüir en contra de su propio argumento. Comparar con MK 20.18, y con la idea de que la vacuidad hace posible el incesante surgir y perecer de los fenómenos.

[143] *moha* (la tercera de las *akuśala-mūla*: raíces o fuentes de lo nocivo) significa «desvarío» u «obnubilación». Se refiere a la falta de correspondencia entre una acción, o un pensamiento, y la realidad; se la vence ejerciendo el discernimiento, o visión justa.

[144] Traducimos *bhāva* por «entidad»: «existente» sería más literal, pero suena extraño en español. Nāgārjuna distingue *bhava*, «devenir», de *bhāva*, «lo que deviene», «las entidades», «las cosas». Pero dicha distinción ya se ha perdido en el sánscrito clásico.

[145] Probablemente se trata de la posición *sarvāstivāda*. Candrakīrti dice que *bhavaḥ* aquí es *saṃsāra*.

[146] Si algo existiera realmente y si se supone que hay un no existir real de esa cosa, entonces ello implica que el no existir se puede concebir sólo en correspondencia con el

carame na niruddhe ca prathamo yujyate bhavaḥ |
carame nāniruddhe ca prathamo yujyate bhavaḥ || 18

nirudhyamāne carame prathamo yadi jāyate |
nirudhyamāna ekaḥ syāj jāyamāno (a)paro bhavet || 19

na cen nirudhyamānaś ca jāyamānaś ca yujyate |
sārdhaṃ ca mriyate yeṣu teṣu skandheṣu jāyate || 20

evaṃ triṣv api kāleṣu na yuktā bhavasaṃtatiḥ |
triṣu kāleṣu yā nāsti sā kathaṃ bhavasaṃtatiḥ || 21

[18] No es adecuado afirmar que hay un primer llegar-a-ser cuando lo anterior ha cesado y tampoco lo es cuando lo anterior no ha cesado. [19] Si lo primero fuera a nacer cuando lo anterior ha cesado, en ese caso, lo que está cesando sería una cosa y lo que está naciendo otra distinta. [20] Pero si se supone que son la misma cosa, tampoco tendría sentido, pues lo uno nacería al mismo tiempo de entre los componentes de la personalidad sobre los cuales lo otro ha muerto.

[21] Así, la corriente del devenir no tiene sentido, ya se la conciba en el pasado, en el presente o en el futuro. Y, si así fuera, ¿cómo podría haber una corriente del devenir?[147]

existir: no se pueden concebir ambos por separado. Parece que establece una equivalencia entre *asadbhāva* y nirvana y entre *bhavasaṃtati* y *bhāva*.

[147] El *saṃsāra* es tan indeterminado como el nirvana. El mundo se concibe como prodigio.

XXII

skandhā na nānyaḥ skandhebhyo nāsmin skandhā na teṣu saḥ |
tathāgataḥ skandhavān na katamo (a)tra tathāgataḥ || 1

buddhaḥ skandhān upādāya yadi nāsti svabhāvataḥ |
svabhāvataś ca yo nāsti kutaḥ sa parabhāvataḥ || 2

pratītya parabhāvaṃ yaḥ so (a)nātmety upapadyate |
yaś cānātmā sa ca kathaṃ bhaviṣyati tathāgataḥ || 3

yadi nāsti svabhāvaś ca parabhāvaḥ kathaṃ bhavet |
svabhāvaparabhāvābhyām ṛte kaḥ sa tathāgataḥ || 4

XXII

[1] Los componentes de la personalidad no son el Tathāgata[148], pero el Tathāgata tampoco es diferente de los componentes de la personalidad, ni los componentes de la personalidad existen en él, ni él en ellos, ni el Tathāgata los posee[149].

[2] Si el Buda dependiera de los componentes de la personalidad, no poseería una naturaleza propia, y el que no existe por sí mismo [con naturaleza propia], ¿cómo va a existir con una naturaleza ajena, derivada de otra cosa?

[3] Al que existe dependiendo de la existencia de otro (*parabhāvam*: para que exista una cosa tiene que haber otra) se le debe llamar «carente de yo» (*anātman*). ¿De qué modo, pues, podría ser el Tathāgata el que carece de yo?

[4] Lo que no existe por sí, ni dependiendo de algo ajeno, ¿cómo podrá llegar a ser? Sin naturaleza propia ni ajena, ¿quién es ese Tathāgata?[150]

[5] Aunque algún Tathāgata no dependiera de los componentes de la

[148] La naturaleza del iluminado (el Buda, el Tathāgata) se convirtió en una de las principales fuentes de polémica entre las diferentes escuelas tras la muerte de Buda. Unos consideraron al *arhat* como un ser perfecto e infalible, mientras que otros aceptaban su humanidad y, por tanto, la posibilidad de que se equivocara. Se trata de un viejo tema del *abhidharma* y del origen de este género literario: considero que las disputas crearon este nuevo género y no al revés y que los «concilios» fueron fuente de discusiones y de literatura. Nāgārjuna no duda en abordar este tema, ya clásico en su tiempo.

[149] A estas cinco proposiciones se va a referir a lo largo de todo el capítulo. Estas cinco fórmulas se encuentran en el canon, en diferentes contextos, donde se aplican a la persona (*puruśa*) y al yo (*ātman*). Nāgārjuna las aplica al Tathāgata, quizá con el propósito de erradicar una visión trascendente de éste.

[150] Traduzco *svabhāva* generalmente por «naturaleza propia» en lugar de «esencia». Me parece más adecuado, pues para «esencia», en el contexto de la filosofía budista, se utiliza la palabra *dharma*, y para naturaleza o materia prima, el término *prakṛti*. Hay aquí un énfasis elocuente: ¿Quién es ese (*sa*) Tathāgata que quieres hacerme creer que es el Tathāgata? ¿Qué clase de Tathāgata es *ese* que quieres que acepte?

skandhān yady anupādāya bhavet kaścit tathāgataḥ |
sa idānīm upādadyād upādāya tato bhavet || 5

skandhāṃś cāpy anupādāya nāsti kaścit tathāgataḥ |
yaś ca nāsty anupādāya sa upādāsyate katham || 6

na bhavaty anupādattam upādānaṃ ca kiṃ cana |
na cāsti nirupādānaḥ kathaṃ cana tathāgataḥ || 7

tattvānyatvena yo nāsti mṛgyamāṇaś ca pañcadhā |
upādānena sa kathaṃ prajñapyate tathāgataḥ || 8

yad apīdam upādānaṃ tat svabhāvān na vidyate |
svabhāvataś ca yan nāsti kutas tat parabhāvataḥ || 9

evaṃ śūnyam upādānam upādātā ca sarvaśaḥ |
prajñapyate ca śūnyena kathaṃ śūnyas tathāgataḥ || 10

śūnyam iti na vaktavyam aśūnyam iti vā bhavet |
ubhayaṃ nobhayaṃ ceti prajñaptyarthaṃ tu kathyate || 11

personalidad, para que existiera aquí y ahora tendría que depender de ellos [de otro modo no podríamos percibirlo y hablar de su «existencia»]: por lo tanto, existiría con dependencia de tales componentes de la personalidad[151]. [6] Pero si ningún Tathāgata existe independiente de los componentes de la personalidad, ¿cómo podrá llegar en el futuro a depender de ellos?

[7] No existe nada que no haya dependido de otra cosa, ni nada que dependa ahora. El Tathāgata no podría existir de ningún modo sin depender de algo[152]. [8] Lo que estamos investigando de cinco maneras no existe: ni por sí mismo, ni por otra cosa. ¿Cómo concebir entonces al Tathāgata en términos de algo que depende de los componentes de la personalidad?[153]

[9] Incluso la misma dependencia no existe con una naturaleza propia[154]: y algo que no existe con naturaleza propia, ¿cómo podría hacerlo por medio de una naturaleza ajena? [10] Así pues, tanto la dependencia como lo dependiente son completamente vacíos. ¿De qué forma entonces se podría imaginar un Tathāgata vacío en términos de vacío? [11] [Por tanto, la dependencia] no puede llamarse vacía: ni no vacía, ni ambas cosas ni ninguna de ellas. Pero se habla de una dependencia vacía, porque es una designación útil [en el camino hacia el despertar][155].

[12] El tetralema se aplica [en los textos] a lo eterno y a lo no eterno,

[151] Es decir: si pudieras imaginar un Tathāgata independiente de los *skandha*, ahora mismo (al verlo) dependería de los *skandha*.

[152] El primer verso se refiere a que con una concepción esencialista de la dependencia no habría nada dependiente ni en el pasado ni ahora. El concepto de dependencia es conflictivo, pero el Tathāgata no puede existir sin dependencia, la contingencia lo alcanza. En la siguiente estrofa se esboza la primera conclusión del capítulo, y curiosamente tiene la forma de una pregunta.

[153] *tattva*, «el hecho como tal», «la cosa en sí», «la cosa real o presente», se usa aquí como sinónimo de *svabhāva*, y *anya* como sinónimo de *parabhāva*; *mṛgyamāṇaś*: participio presente, voz media, pasiva: es un adjetivo que modifica al sujeto *pañcadhā*, significa «investigar»; *prajñapyate*: voz pasiva, de raíz *jñā*; *pra-jñā-p* (causativo: hacer que otro haga): «concebir», «discernir».

[154] El concepto mismo de dependencia no se puede hipostasiar.

[155] El proceso de dependencia tampoco es una realidad esencial. El concepto mismo de condicionalidad no existe con naturaleza propia. El concepto clave de la estrofa es

śāśvatāśāśvatādy atra kutaḥ śānte catuṣṭayam |
antānantādi cāpy atra kutaḥ śānte catuṣṭayam || 12

ghanagrāho gṛhītas tu yenāstīti tathāgataḥ |
nāstīti sa vikalpayan nirvṛtasyāpi kalpayet || 13

svabhāvataś ca śūnye (a)smiṃś cintā naivopapadyate |
paraṃ nirodhād bhavati buddho na bhavatīti vā || 14

prapañcayanti ye buddhaṃ prapañcātītam avyayam |
te prapañcahatāḥ sarve na paśyanti tathāgatam || 15

tathāgato yatsvabhāvas tatsvabhāvam idaṃ jagat |
tathāgato niḥsvabhāvo niḥsvabhāvam idaṃ jagat || 16

a lo infinito y a lo finito: pero ¿cómo aplicar el tetralema a la paz [del nirvana]?

[13] Pero tú, que imaginas el Tathāgata existiendo, como un aglomerado de materia perceptible, tú mismo, cuando te lo imaginas (*vikalpayan*) no existiendo –cuando, por lo tanto, no lo percibes–, entonces lo concibes como liberado[156].

[14] Dado que el Tathāgata es vacío de naturaleza propia, el pensamiento de que el Buda existe, o no existe, tras la extinción (*nirodha*) tampoco es apropiado. [15] Aquellos que conciben, con sus vanas elucubraciones, al Buda como inmutable y más allá de todo pensamiento, todos ellos, sucumbiendo a ellas, no aciertan a ver al Tathāgata.

[16] Este mundo tiene como naturaleza propia aquello que el Tathāgata tiene como naturaleza propia. La carencia de naturaleza propia en el mundo es la carencia de naturaleza propia en el Tathāgata[157].

prajñaptyartha: parece haber un juego de palabras, pues *artha*, además de «lo beneficioso», «lo provechoso», es también «objeto», «cosa», «sentido», «significado». El sentido del compuesto es pues «designación útil», «con el propósito de la comunicación», «por una utilidad convencional del entendimiento».

[156] *ghana*, «montón» o «aglomerado»: en un contexto filosófico representa la «materia» (amorfa, bruta), y *ghana grāha* es la apercepción de la materia bruta, sin elaborar.

[157] La estrofa anterior fue una crítica de las visiones trascendentales del Buda y de la idea del Tathāgata como hallándose «más allá» (*atītam*) del mundo. Estamos muy cerca de ciertas concepciones del zen. El Tathāgata no está más allá del mundo: el *mādhyamika* no debe concebirlo en sentido trascendente, aunque esto no evite que se lo considere así en otros lugares de la literatura budista. Sea lo que fuere la naturaleza propia del mundo (la forma de construir el enunciado elude comprometerse a decir qué es), ésa es la naturaleza propia del Tathāgata. Al carecer el mundo de naturaleza propia, el Tathāgata goza de la misma orfandad.

XXIII

saṃkalpaprabhavo rāgo dveṣo mohaś ca kathyate |
śubhāśubhaviparyāsān saṃbhavanti pratītya hi || 1

śubhāśubhaviparyāsān saṃbhavanti pratītya ye |
te svabhāvān na vidyante tasmāt kleśā na tattvataḥ || 2

ātmano (a)stitvanāstitve na katham cic ca sidhyataḥ |
taṃ vināstitvanāstitve kleśanāṃ sidhyataḥ katham || 3

kasya cid dhi bhavantīme kleśāḥ sa ca na sidhyati |
kaścid āho vinā kaṃcit santi kleśā na kasyacit || 4

svakāyadṛṣṭivat klesāḥ kliṣṭe santi na pañcadhā |
svakāyadṛṣṭivat kliṣṭaṃ kleśeṣv api na pañcadhā || 5

XXIII

[1] Consideramos que la pasión, la animosidad y la ceguera[158] se originan a partir de las construcciones mentales (*saṃkalpa*[159]): porque la pasión, la animosidad y la ceguera se derivan de las confusiones (*viparyāsa*)[160] respecto a lo que es bueno y lo que es malo. [2] Pero estas [turbaciones], que resultan de la confusión ante lo bueno y lo malo, o ante lo grato y lo ingrato, no tienen naturaleza propia, no existen en realidad.

[3] Ni la existencia, ni la no existencia, de un yo substancial puede probarse de ninguna forma. Sin eso –sin el *ātman*– ¿cómo se podrá probar la existencia, o la inexistencia, de las turbaciones (*kleśa*)?

[4] [Decimos que] esas turbaciones le ocurren a alguien, que esas turbaciones le pertenecen a alguien; pero no hay modo de concebir, sin asomo de duda, ese alguien. Por tanto tales turbaciones carecen de dueño[161].

[5] Al igual que la idea de que la misma persona[162] es el yo de cinco

[158] Las tres turbaciones (*kleśa*): el deseo (*rāga*), el odio (*dveṣa*) y la confusión (*moha*).

[159] *saṃkalpa*: propósito que se da cuando se sobreponen cualidades intencionales a las cosas. De *sam* (intensivo), que es «construir», «recoger» (opuesto a *vi*: separar). La raíz *klṛp-* significa «cortar», «diseccionar» (la realidad), «darle forma», «construirla». En el óctuple sendero *saṃkalpa* es la intención justa. Debe distinguirse de *vikalpa*, construcciones conceptuales que separan o compartimentan la realidad, «discriminación», y de *parikalpa*, la imaginación (*pari*: «por todos lados», «alrededor» o «al revés de»).

[160] *viparyāsa*: *vi-pari-ās-a*. El prefijo *vi* puede significar: (1) «separación» (como en *vikalpa*: construcción mental que separa y discierne), (2) «negación» (como en *vimala*: «sin mancha») y (3) «intensivo» (como en *vipasyati*: observar detenidamente, observar con cuidado); *ās* significa «ser», «tirar» o «sentarse». Literalmente, *viparyāsa* es «ver una cosa como su opuesto», «trastorno» o «distorsión total de la realidad», «ir en contra del orden natural de las cosas». La tradición considera cuatro confusiones (*viparyāsa*): (1) *nitya* (frente a *anitya*), (2) *ātman* (frente a *anātman*), (3) *sukha* (frente a *duḥkha*) y (4) *śubha* (frente a *aśubha*).

[161] Nāgārjuna usa la palabra «alguien» cuatro veces en la estrofa, cuando en realidad ese «alguien» no existe: juego de palabras lleno de ironía.

[162] *kāya*: el cuerpo, la mente, el nombre, etc.

svabhāvato na vidyante śubhāśubhaviparyayāḥ |
pratītya katamān kleśāḥ śubhāśubhaviparyayān || 6

rūpaśabdarasasparśa gandhā dharmāś ca ṣaḍvidham |
vastu rāgasya doṣasya mohasya ca vikalpyate || 7

rūpaśabdarasasparśa gandhā dharmāś ca kevalāḥ |
gandharvanagarākārā marīcisvapnasaṃnibhāḥ || 8

aśubhaṃ vā śubhaṃ vāpi kutas teṣu bhaviṣyati |
māyāpuruṣakalpeṣu pratibimbasameṣu ca || 9

anapekṣya śubhaṃ nāsty aśubhaṃ prajñapayemahi |
yat pratītya śubhaṃ tasmāc chubhaṃ naivopapadyate || 10

anapekṣyāśubhaṃ nāsti śubhaṃ prajñapayemahi |
yat pratītyāśubhaṃ tasmād aśubhaṃ naiva vidyate || 11

avidyamāne ca śubhe kuto rāgo bhaviṣyati |
aśubhe (a)vidyamāne ca kuto dveṣo bhaviṣyati || 12

anitye nityam ity evaṃ yadi grāho viparyayaḥ |
nānityaṃ vidyate śūnye kuto grāho viparyayaḥ || 13

maneras, así las turbaciones no se encuentran en lo que está turbado de esas cinco maneras. Ni lo turbado se encuentra en las turbaciones de dichas cinco maneras.

[6] Si los engaños tales como hacernos creer que lo desagradable es en realidad agradable, si esos engaños no tienen naturaleza propia, entonces ¿sobre la base de qué engaños podrían darse las turbaciones?

[7] Imaginamos que las tres turbaciones [pasión, animosidad y ceguera] tienen por objeto uno con seis facetas: la forma material, el sonido, el gusto, el tacto, el olor y los pensamientos[163]. [8] Pero la forma material, el sonido, el gusto, el tacto, el olor y los pensamientos son totalmente como castillos en el aire (la ciudad de los *gandharva*). Se parecen a un espejismo (*marīci*)[164] y a un sueño (*svapna*).

[9] ¿Cómo podría llegar a darse lo grato y lo ingrato en sujetos ilusorios (*māyā*) comparables a una imagen en el espejo (*pratibimba*)?

[10-11] Ya hemos apuntado que lo grato no es imaginable sin correspondencia con lo ingrato y que, a su vez, esto no es concebible con independencia de aquello. Por tanto, no es apropiado hablar de lo grato en sí mismo, ni de lo ingrato como «cosa en sí» [independiente de lo grato].

[12] Y, si no existe lo grato [en sí], ¿cómo podría haber deseo (*rāga*)? Y, si tampoco lo ingrato [en sí], ¿cómo podrá haber repulsión (*dveṣa*)?

[13] Si consideráramos que es un error [real] el concebir lo efímero como permanente, dado que en la vacuidad no es concebible nada efímero, ¿cómo podrá considerarse errónea esa concepción?[165]

[163] Es decir, imaginamos (*vikalpyate*) y creemos ingenuamente que la pasión (*rāga*), la animosidad (*dveṣa*) y la ceguera (*moha*), nos hacen ver la formas materiales como agradables o desagradables, y así sucede con cada uno de los seis objetos de los sentidos.

[164] *marīci*: «espejismo», «efecto óptico», como cuando la luz penetra a través de las copas de los árboles en un bosque y vemos el rayo de luz a causa de las partículas suspendidas en el aire, de tal forma que parece tangible.

[165] Estrofa importante: *grāha* aquí significa «obtener» o «poseer», en el sentido de «conocer». Lo traducimos por «concebir»; *grāha* a menudo significa «sujeto», *grāhita* «objeto» y *gṛhyate* «el acto de conocer». Nāgārjuna está refutando un lugar común de la argumentación filosófica budista: el de la impermanencia (*anitya*). El argumento, parafraseando, viene a ser: «Hay cosas impermanentes que imaginamos permanentes, y decimos (los budistas): ahí está el error. Pero ¿por qué concebimos ese proceso de la

anitye nityam ity evaṃ yadi grāho viparyayaḥ |
anityam ity api grāhaḥ śūnye kiṃ na viparyayaḥ || 14

yena gṛhṇāti yo grāho grahītā yac ca gṛhyate |
upaśāntāni sarvāṇī tasmād grāho na vidyate || 15

avidyamāne grāhe ca mithyā vā samyag eva vā |
bhaved viparyayaḥ kasya bhavet kasyāviparyayaḥ || 16

na cāpi viparītasya saṃbhavanti viparyayāḥ |
na cāpy aviparītasya saṃbhavanti viparyayāḥ || 17

na viparyasyamānasya saṃbhavanti viparyayāḥ |
vimṛśasva svayaṃ kasya saṃbhavanti viparyayāḥ || 18

anutpannāḥ kathaṃ nāma bhaviṣyanti viparyayāḥ |
viparyayeṣv ajāteṣu viparyayagataḥ kutaḥ || 19

na svato jāyate bhāvaḥ parato naiva jāyate |
na svataḥ parataś ceti viparyayagataḥ kutaḥ || 20

ātmā ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ ca yadi vidyate |
ātmā ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ ca na viparyayāḥ || 21

[14] Si pensar que concebir como permanente lo efímero fuera [realmente] erróneo, entonces ¿por qué concebir la idea de que en la vacuidad no hay nada efímero habría de ser un engaño?[166]

[15] Aquello por lo cual se concibe, el concebir mismo, lo concebido y todo lo que uno concibe, todo ello está apaciguado. Se sigue, pues, que no hay tales concepciones[167]. [16] Sin ellas, erróneas o no, ¿quién podrá caer en el error? Y ¿quién estará libre de error?

[17] El error no sobreviene a aquel que ya está en él, ni tampoco al que todavía no[168]. [18] El engaño no se da en aquel que está a punto de engañarse. ¿En quién, pues, se dará el engaño? Examinadlo vosotros mismos.

[19] Si el engaño no se ha suscitado, ¿cómo podría llegar a darse? Si ningún engaño se ha suscitado, ¿cómo podría uno incurrir en engaño? [20] Ya que ninguna entidad nace de sí misma, ni de otra, ni de ambas, ¿cómo podrá uno incurrir en engaño?[169]

[21] Si nos podemos hacer una idea del yo y de lo puro, lo permanente y lo dichoso, entonces el yo no es un engaño, como tampoco lo es lo permanente y lo dichoso. [22] Si tanto el yo como lo puro, lo permanente y lo dichoso, no fueran concebibles, el no yo, lo impuro, lo impermanente y lo doloroso tampoco lo serían.

imaginación como erróneo, si en la vacuidad no hay nada en realidad impermanente?». El capítulo es una crítica a la idea de que uno pueda engañarse. Si, desde el punto de vista de la vacuidad, no hay nada impermanente, es imposible el engaño de ver lo impermanente como permanente. Aunque decir que en la vacuidad no hay nada impermanente no significa atribuir permanencia a la vacuidad.

[166] Se parte de la idea de que el engaño consiste en tener una aprehensión falsa, en imaginar que A es B. Pero si A no existe, no hay engaño posible.

[167] Habría que añadir, para más claridad: «Y, si no hay concepción, no hay engaño». Esta proposición, importante, conecta con la otra que dice que, los que atacan la vacuidad, en realidad la están defendiendo (MK 4.8 y 4.9).

[168] De nuevo esta cuestión nos remite a la del tiempo. Se dividen los modos de estar engañado en pasados y futuros, y el verso siguiente analiza el engaño presente.

[169] Literalmente, «¿de dónde saldría la persona que incurre en engaño?». Falta el sujeto que pueda engañarse. En el indoeuropeo antiguo, el modo imperfecto era un verdadero imperfecto, no un pasado: indicaba que la acción no había concluido. En esa época, el tiempo importaba menos que el modo.

nātmā ca śuci nityaṃ ca sukhaṃ ca yadi vidyate |
anātmā (a)śucy anityaṃ ca naiva duḥkhaṃ ca vidyate || 22

evaṃ nirudhyate (a)vidyā viparyayanirodhanāt |
avidyāyāṃ niruddhāyāṃ saṃskārādyaṃ nirudhyate || 23

yadi bhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ kecidd hi kasyacit |
kathaṃ nāma prahīyeran kaḥ svabhāvaṃ prahāsyati || 24

yady abhūtāḥ svabhāvena kleśāḥ kecidd hi kasyacit |
kathaṃ nāma prahīyeran ko (a)sadbhāvaṃ prahāsyati || 25

[23] Así, con el cese del engaño, cesa la ignorancia (*avidya*). Cuando ha cesado la ignorancia, cesan las disposiciones mentales, etc.[170]

[24] Si en verdad las turbaciones se dieran en plenitud y con una naturaleza propia, ¿cómo se las podría abandonar?, ¿cómo podría uno abandonar aquello que posee su propia existencia independiente?[171]

[25] Si las turbaciones no fueran entidades plenas con existencia propia e independiente, ¿cómo se las podría abandonar? ¿Cómo podría uno abandonar lo que no tiene una existencia real?[172]

[170] Esta versión de cómo se detiene la rueda de las doce causas es importante porque consiste en una detención intelectual: el *madhyamaka* como élite escolástica. El engaño radica en el pensar mal, pensando bien se acaba el renacer y uno se libera. Al negar el engaño en su sentido clásico, engaño que consistía, como dijimos, en ver las cosas del mundo como puras (*śuci*), permanentes (*nitya*) y dichosas (*sukha*), se está negando que la ignorancia (*avidya*) sea no conocer las cosas como realmente son: impuras (*aśuci*) impermanentes (*anitya*) y dolorosas (*duḥkha*). Nāgārjuna propone algo muy distinto, el error de *avidya* consiste ahora en creer que las cosas son *anātman* o *ātman*, *duḥkha* o *sukha*, *anitya* o *nitya*. El error de *avidya* es entramparse en el dualismo. Si uno se libra del engaño, o del error que supone esa dualidad, uno se ha librado de *avidya*. Nāgārjuna desarticula una idea del budismo que siempre hemos pensado que es budista, y que quizá no lo sea.

[171] Es decir, ¿cómo abandonar lo que no nos pertenece? Aquí hay una cuestión interesante: ¿puede uno renunciar a algo que no tiene? Nāgārjuna cree que no.

[172] Si no tienen una existencia propia e independiente, no las podemos identificar, ni separar de las demás cosas, ni de nosotros mismos. Con lo cual no nos podemos alejar de ellas, ni abandonarlas.

XXIV

yadi śūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ |
caturṇām āryasatyānām abhāvas te prasajyate || 1

parijñā ca prahāṇaṃ ca bhāvanā sākṣikarma ca |
caturṇām āryasatyānām abhāvān nopapadyate || 2

tadabhāvān na vidyante catvāry āryaphalāni ca |
phalābhāve phalasthā no na santi pratipannakāḥ || 3

saṃgho nāsti na cet santi te (a)ṣṭau puruṣapudgalāḥ |
abhāvāc cāryasatyānāṃ saddharmo (a)pi na vidyate || 4

dharme cāsati saṃghe ca kathaṃ buddho bhaviṣyati |
evaṃ trīṇy api ratnāni bruvāṇaḥ pratibādhase || 5

XXIV

[1] [El oponente argumenta:]

Si todo es vacío, no habría surgimiento ni cese y entonces las cuatro nobles verdades carecerán de fundamento. [2] Y si no subsisten las cuatro nobles verdades no serán posibles el conocimiento pleno, el esfuerzo en la renuncia, el cultivo moral y contemplativo y la realización directa[173]. [3] Tampoco subsistirían los cuatro nobles frutos[174], ni quienes han llegado a ellos, ni los que están en camino de alcanzarlos. [4] Si no hubiera estas ocho personas nobles[175], no habría comunidad monástica, y sin las nobles verdades, no es concebible la verdadera doctrina. [5] Y no habiendo ni comunidad ni doctrina, ¿cómo podría alguien llegar a ser un Buda? Refiriéndote así a las *tres joyas*[176], las niegas; aun-

[173] Enumeración de las metas budistas: *parijñā*: viene de *pari*, «completo», y *jñā*, «conocimiento». El término *prahāṇam* puede venir de la raíz *hā*, «dejar», o de la raíz *dha*, «esfuerzo» (en el indo medio habría perdido la «d»). El término *bhāvanā* se refiere al cultivo moral y contemplativo, los actos (*anā*) de *bhāv*: la *ā* indica un causativo, «hacer que algo exista», «promoverlo», «cuidarlo», hacer que se dé un estado mental o emotivo, cultivarlo, por ejemplo con relación a la impermanencia (*anitya*), cultivar su visión en el día a día; *sākṣikarma*, de *sa-akṣi*, «ojo», es ponerlo frente a la vista, cara a cara: lo que traducimos por «realización directa».

[174] Los cuatro nobles frutos, *āryaphalāni*, según la tradición escolástica anterior, se refieren al concepto premahayánico de *āryapudgala*, las cuatro personas nobles, que son por orden jerárquico: 1. *arhat*: el que muere y entra en el nirvana, 2. *anāgamin*: el que muere («no regresa») y en los cielos alcanza el nirvana, 3. *sakṛdāgamin* (de *sakṛ*: una vez): el que renace una vez más como hombre, y 4. *srotapanna* (de *srota*: corriente; raíz *sr*: fluir, *panna*: paso): el que ha entrado en la corriente de la doctrina (*dharma*).

[175] Estas personas nobles *(āryapudgala)* se pueden dividir en dos categorías: los que están en camino y los que ya llegaron. Es el grupo de ocho al que se refiere la estrofa.

[176] Va a considerar las *tres joyas* (*triratna*) del budismo: a saber, (1) la doctrina (*dharma*), (2) la comunidad monástica (*saṅgha*), y en la siguiente estrofa al (3) Buda. Nāgārjuna, como buen antiesencialista, quiere negar la dualidad ilusión/realidad: todo es ilusión. Pero la dualidad permanece con carácter soteriológico o religioso. El mun-

śūnyatāṃ phalasadbhāvam adharmaṃ dharmam eva ca |
sarvasaṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase || 6

atra brūmaḥ śūnyatāyāṃ na tvaṃ vetsi prayojanam |
śūnyatāṃ śūnyatārthaṃ ca tata evaṃ vihanyase || 7

dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā |
lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ || 8

ye (a)nayor na vijānanti vibhāgaṃ satyayor dvayoḥ |
te tattvaṃ na vijānanti gambhīraṃ buddhaśāsane || 9

vyavahāram anāśritya paramārtho na deśyate |
paramārtham anāgamya nirvāṇaṃ nādhigamyate || 10

que estás hablando de las *tres joyas*, en realidad no crees en ellas.

[6] [Nāgārjuna replica:]

Eres tú el que niega el concepto de vacuidad, el verdadero fruto, el bien y el mal y la convención del mundo (*vyavahāra*)[177]. [7] Nosotros afirmamos que no comprendes el propósito de la vacuidad y echas por tierra tanto la misma vacuidad como su significado[178].

[8] La enseñanza de los budas se basa en *dos verdades*, la verdad convencional (*saṃvṛti*) y la verdad según el sentido último (*paramārtha*). [9] Quienes no comprenden la diferencia entre estas dos verdades no comprenden la verdad profunda que habita en el mensaje del Buda.

[10] Se enseña que el sentido último descansa en lo convencional y que, sin alcanzar el sentido último, no se entra en el nirvana[179].

do es una máscara, pero hay una cara detrás de ella: el nirvana de los budas. Gracias a los santos, el mundo es ilusión. Ellos «traicionan» la realidad del mundo (la realidad tal y como la entiende el hombre corriente): traición y revelación quedan así emparentadas. Aquí parece querer decirse: si los santos existen, es porque conocen que el mundo es vacío. Y si es así, su santidad es también vacía, con lo que, o no son santos, o no existen.

[177] *vyavahāra*: de *vy-ava-hāra*; *vi*: indica separación, *va*: al lado, *hāra*: de *āhāra* (comer), *hr* (jalar), *prahāra* (pegar). Equivale a «hacer una transacción comercial» (donde una cosa se sustituye por otra): «sustitución», «trueque», «negocio». También es «práctica», «costumbre», «usanza».

[178] Se insinúa que la doctrina de la vacuidad no es una filosofía, sino más bien una terapia, o un camino de salvación. La vacuidad, antes que constituir una doctrina, «tiene» un propósito (*artha*) y un beneficio (otro de los significados de *artha*). Pensar, cultivar y perfilar dicho propósito es la razón de esta obra.

[179] Quizás sea ésta la estrofa que más repercusión ha tenido en toda la hermenéutica budista. Una traducción alternativa: «El sentido último no se ha enseñado sin recurrir a lo convencional, y sin realizar el sentido último no se penetra en el nirvana». La implicación de esta estrofa es la siguiente: lo *paramārtha* no puede darse sin lo *saṃvṛti* y viceversa. No hay modo de separar lo uno de lo otro, porque no son sino una misma cosa, vista desde sistemas de referencia diferentes. Ambas esferas parecen estar entretejidas o imbricadas (los chinos usan el término *li*). La transformación promovida por el camino budista y su sistema de creencias y prácticas no es otra cosa que el «traslado» de dicho sistema de referencia desde lo *saṃvṛti* a lo *paramārtha*. Hablar de una verdad absoluta y otra relativa no me parece apropiado en el contexto *madhyamaka* y

vināśayati durdṛṣṭā śūnyatā mandamedhasam |
sarpo yathā durgṛhīto vidyā vā duṣprasādhitā || 11

ataś ca pratyudāvṛttaṃ cittaṃ deśayituṃ muneḥ |
dharmaṃ matvāsya dharmasya mandair duravagāhatām || 12

śūnyatāyām adhilayaṃ yaṃ punaḥ kurute bhavān |
doṣaprasaṅgo nāsmākaṃ sa śūnye nopapadyate || 13

sarvaṃ ca yujyate tasya śūnyatā yasya yujyate |
sarvaṃ na yujyate tasya śūnyaṃ yasya na yujyate || 14

[11] Cuando no se entiende cabalmente la vacuidad, arruina al necio, como una serpiente atrapada por la cola, o como un conjuro[180] mal pronunciado. [12] Por eso el Eremita[181] se resistió a enseñar: porque se daba cuenta de que a los necios les es difícil penetrar esta doctrina profunda[182].

[13] La obsesión que tienes por la vacuidad no nos incumbe, no es la nuestra. Ella no es pertinente a la naturaleza del vacío[183].

[14] Lo que racionalmente puede aplicarse al vacío, se aplica racionalmente a todo. A aquello a lo que no se le puede aplicar racionalmente nada, a eso no se le puede aplicar el predicado de la vacuidad[184].

creo que traicionaría el espíritu mismo de esta escuela. Por otro lado, el verso parece sugerir que, para entrar en el nirvana, hace falta una tarea filosófica.

[180] *vidyā* significa aquí «fórmula mágica», «encantamiento», «hechizo». En este contexto puede significar también «medicamento» o «remedio»: un remedio mal utilizado que no curará o que creará adicción.

[181] *muni* es «sabio», «eremita», viene de la raíz *man*, «pensar», y significa, por tanto, «pensador». A veces, *muni* es «mudo». La conexión entre sabiduría y silencio no sólo aparece en los *nikāya* (el silencio del Buda), sino también en muchos otros lugares de la literatura budista, como en el *Suttanipāta*: «El sabio es silencioso como los ríos profundos, que apenas hacen ruido en su discurso», mientras que el ruido y el estrépito son cosa de riachuelos poco profundos.

[182] Según la tradición del *Buddhacarita* (Johnston 1984), el Buda dudó acerca de la eficacia de predicar el *dharma* que acababa de realizar con su «despertar» y los dioses acudieron a rogarle que lo hiciera.

[183] Es una contradicción en los términos obsesionarse (*adhilayam*) con el vacío. Hacerlo va contra el espíritu mismo de la vacuidad. Esta estrofa es perfectamente aplicable a aquellos (antiguos y modernos) que han hecho del vacío un absoluto. El término *adhilayam* viene de la raíz *lī*, «posarse» (como los pájaros en las ramas, y asirse, por consiguiente), lo traducimos por «obsesión». También se podría decir: «quien se apegara demasiado a la vacuidad...».

[184] Las posibles relaciones entre vacuidad y racionalidad están implícitas en esta estrofa: de aquello de lo cual se puede predicar cualquier cosa (de una mesa por ejemplo, que es bella o roja o pequeña) también se puede predicar la vacuidad. La vacuidad es aquí un término metalingüístico asociado a la predicación: si se puede predicar de «algo», a ese «algo» se lo puede designar como vacío. La vacuidad aparece como lo contrario de lo Absoluto, cuando se dice: «aquello con respecto a lo cual no se puede predicar racionalmente nada, de eso no se puede predicar la vacuidad». Robinson, 1957,

sa tvaṃ doṣān ātmanīyān asmāsu paripātayan |
aśvam evābhirūḍhaḥ sann aśvam evāsi vismṛtaḥ || 15

svabhāvād yadi bhāvānaṃ sadbhāvam anupaśyasi |
ahetupratyayān bhāvāṃs tvam evaṃ sati paśyasi || 16

kāryaṃ ca kāraṇaṃ caiva kartāraṃ karaṇaṃ kriyām |
utpādaṃ ca nirodhaṃ ca phalaṃ ca pratibādhase || 17

yaḥ pratītyasamutpādaḥ śūnyatāṃ tāṃ pracakṣmahe |
sā prajñaptir upādāya pratipat saiva madhyamā || 18

[15] Tú, culpándonos de tus propios errores, eres como una persona que habiendo montado en su caballo se olvida de que está cabalgando.

[16] ¿Cómo percibir un ente real en las cosas que cambian?: viéndolo en términos de naturaleza propia. Pero, al hacer esto, percibes las cosas que devienen como sin causas ni condiciones, [17] y contradices, por tanto, las nociones de causa material, agente, causa instrumental, actividad, surgimiento, cese y fruto[185].

[18] Nosotros afirmamos que la vacuidad es el origen condicionado (*pratītyasamutpāda*) y que esa vacuidad, cuando se la entiende como una mera designación (*prajñapti*)[186], es precisamente el camino medio[187].

traduce: «Todo lo que se puede decir de la vacuidad se puede decir de cualquier otra cosa», y, siguiendo a Candrakīrti, observa que «todo» significa todos los *dharma* mundanos y ultramundanos, esto es, «todos los predicables ciertos, en el dominio budista del discurso». Esto claramente no significa predicados como los cuernos del conejo o los pelos de la tortuga. Así, «x es vacío» y «x es consistente» son equivalentes. Si sustituimos «...es consistente» por «...es vacío», dondequiera que el sujeto es un *dharma*, el resultado es una lista de proposiciones, las cuales son doctrinas budistas básicas y en absoluto nihilistas. Luis Ó. Gómez comenta (comunicación personal): «A todas las cosas puedes aplicarle cualquier predicado, además de la vacuidad. La vacuidad no excluye los otros predicados, es un predicado de otro orden. Y si no existieran esos predicados (como en los cuernos del conejo), tampoco podrías aplicarles la vacuidad. Es decir, si una mesa no tiene forma, color, tamaño, etc., entonces no es vacía».

[185] Referencia al primer capítulo; en *anupaśyati*, *anu* indica verbo imperfectivo: «ves y continúas viendo» (*anupaśyati*). Al contrario que con el prefijo *vi*, que indica verbo perfectivo: «ver en un instante concreto del tiempo». En el védico existía una distinción entre «ver» (*vid*), que es perfectivo, y «mirar» (*dṛṣ*), que es imperfectivo e indica un proceso continuo. Esta distinción ya se ha perdido en el sánscrito clásico. En sánscrito clásico, *vid* significa «conocer».

[186] *prajñapti*, «hacer que alguien discierna», es causativo: «separar los elementos de la realidad para comprenderlos»; *ti* indica la acción y la meta de la acción, como en *gati*, que es el ir y el destino. Grado débil de la raíz *jña*, la «p» indica el causativo: por tanto, «nominalización», «designación»; *prajñapti* aparece en el *abhidharma*. Vasubandhu dice que es un concepto útil, pero que no representa la realidad última. Es decir: «Cuando entiendes que la vacuidad es una mera designación, ahí estás ya en la vía media». La vacuidad (*śūnyatā*) como mera designación, contra la vacuidad como Absoluto.

[187] La vía media (*madhyamā pratipad*) budista (no sólo *mādhyamika*) habla de la va-

apratītya samutpanno dharmaḥ kaścin na vidyate |
yasmāt tasmād aśūnyo hi dharmaḥ kaścin na vidyate || 19

yady aśūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ |
caturṇām āryasatyānām abhāvas te prasajyate || 20

apratītya samutpannaṃ kuto duḥkhaṃ bhaviṣyati |
anityam uktaṃ duḥkhaṃ hi tat svābhāvye na vidyate || 21

svabhāvato vidyamānaṃ kiṃ punaḥ samudeṣyate |
tasmāt samudayo nāsti śūnyatāṃ pratibādhataḥ || 22

na nirodhaḥ svabhāvena sato duḥkhasya vidyate |
svabhāvaparyavasthānān nirodhaṃ pratibādhase || 23

svābhāvye sati mārgasya bhāvanā nopapadyate |
athāsau bhāvyate mārgaḥ svābhāvyaṃ te na vidyate || 24

yadā duḥkhaṃ samudayo nirodhaś ca na vidyate |
mārgo duḥkhanirodhatvāt katamaḥ prāpayiṣyati || 25

svabhāvenāparijñānaṃ yadi tasya punaḥ katham |
parijñānaṃ nanu kila svabhāvaḥ samavasthitaḥ || 26

prahāṇasākṣātkaraṇe bhāvanā caivam eva te |
parijñāvan na yujyante catvāry api phalāni ca || 27

svabhāvenānadhigataṃ yat phalaṃ tat punaḥ katham |
śakyaṃ samadhigantuṃ syāt svabhāvaṃ parigṛhṇataḥ || 28

[19] Pues no es concebible fenómeno alguno que no sea relacional, que no tenga un origen condicionado: por esta razón, no podemos hacernos a la idea de un *dharma* que no sea vacío.

[20] Si todo ello no fuera vacío, no habría ni surgimiento ni cese y ello implicaría la no pertinencia de las cuatro nobles verdades. [21] ¿Cómo podría acontecer el dolor sin tener un origen condicionado? Se enseña que el sufrimiento es impermanente, pues no es concebible en términos de naturaleza propia.

[22] ¿Cómo podría lo que ya existe ser producido de nuevo? Para aquel que niega la vacuidad, no habría entonces producción. [23] No podemos concebir el cese de un dolor con naturaleza propia. Tú niegas el cese del dolor, pues ese cese no sería posible si existiera una naturaleza propia en el dolor[188].

[24] Si hubiera naturaleza propia, el cultivo del camino (*mārga*) tampoco sería posible, [el mundo estaría petrificado]. Si el camino es posible, entonces debes rechazar la naturaleza propia[189].

[25] Sin los conceptos de dolor, surgimiento y cese no habría camino posible, pues no se podría definir un camino basado en el cese del dolor. [26] Si la comprensión plena tuviera naturaleza propia, no cam-

cuidad al mismo tiempo que del sendero y de las nobles verdades. Esta vacuidad sólo se sostiene como término convencional. El argumento de Robinson, 1957, es que el origen condicionado es vacío y, por tanto, es consistente lógicamente (interesante paradoja: lo vacío es lo «consistente»). La vacuidad es, por definición, «ausencia de ser propio»: la clase de entidades que poseen naturaleza propia es nula. Así, la clase de fenómenos vacíos, *pratītyasamutpāda*, es el complemento del ser propio, o clase nula. La clase de la «vacuidad» tiene como miembros a «designaciones», y algunas de ellas son consistentes. Así, la clase de la vacuidad no es nula, sino co-extensiva con la clase universal.

[188] El oponente había dicho que si todo fuera vacío, no habría nobles verdades; y Nāgārjuna responde que es precisamente porque hay vacío por lo que las verdades nobles, el dolor, su surgimiento, su cesación y el camino son posibles.

[189] El interlocutor es aquí un budista, se trata de una polémica que se desarrolla dentro de la comunidad budista. El capítulo utiliza la terminología budista (las tres joyas, las nobles verdades), y sitúa la discusión en el modo de interpretarlas. Uno podría deducir de aquí un tipo de argumentación de cariz existencialista: puesto que hay budistas y un camino, las cosas carecen de naturaleza propia. La ética se erige en una metafísica no ontológica.

phalābhāve phalasthā no na santi pratipannakāḥ |
saṃgho nāsti na cet santi te (a)ṣṭau puruṣapudgalāḥ || 29

abhāvāc cāryasatyānāṃ saddharmo (a)pi na vidyate |
dharme cāsati saṃghe ca kathaṃ buddho bhaviṣyati || 30

apratītyāpi bodhiṃ ca tava buddhaḥ prasajyate |
apratītyāpi buddhaṃ ca tava bodhiḥ prasajyate || 31

yaś cābuddhaḥ svabhāvena sa bodhāya ghaṭann api |
na bodhisattvacaryāyāṃ bodhiṃ te (a)dhigamiṣyati || 32

na ca dharmam adharmaṃ vā kaścij jātu kariṣyati |
kim aśūnyasya kartavyaṃ svabhāvaḥ kriyate na hi || 33

vinā dharmam adharmaṃ ca phalaṃ hi tava vidyate |
dharmādharmanimittaṃ ca phalaṃ tava na vidyate || 34

dharmādharmanimittaṃ vā yadi te vidyate phalam |
dharmādharmasamutpannam aśūnyaṃ te kathaṃ phalam || 35

sarvasaṃvyavahārāṃś ca laukikān pratibādhase |
yat pratītyasamutpādaśūnyatāṃ pratibādhase || 36

na kartavyaṃ bhavet kiṃcid anārabdhā bhavet kriyā |
kārakaḥ syād akurvāṇaḥ śūnyatāṃ pratibādhataḥ || 37

ajātam aniruddhaṃ ca kūṭastham ca bhaviṣyati |
vicitrābhir avasthābhiḥ svabhāve rahitaṃ jagat || 38

asaṃprāptasya ca prāptir duḥkhaparyantakarma ca |
sarvakleśaprahāṇaṃ ca yady aśūnyaṃ na vidyate || 39

yaḥ pratītyasamutpādaṃ paśyatīdaṃ sa paśyati |
duḥkhaṃ samudayaṃ caiva nirodhaṃ mārgam eva ca || 40

biaría: no habría progreso en el conocimiento, no avanzaríamos[190]. ¿Acaso no se define la naturaleza propia como lo que no cambia? [27] Por tanto, ni la realización, ni el abandono, ni el cultivo, ni la comprensión, ni los cuatro frutos serían posibles. [28] Si el fruto tuviera naturaleza propia, sería inalcanzable. [29] Pero sin los frutos no existirían las ocho personas nobles, ni la comunidad, ni los que han llegado, ni los que están en camino. [30] Sin las nobles verdades, la verdadera doctrina sería inimaginable y nadie podría llegar a Buda.

[31] Tu concepción implicaría un despierto independiente del despertar, o un despertar independiente del despierto. [32] Una persona no despierta, con naturaleza propia, nunca podría despertar, aunque observara la conducta de un *bodhisattva*. [33-34] Además, nadie podría hacer el bien o el mal. Nada podría hacer, o no hacer, una persona con naturaleza propia: no habría libre albedrío ni fruto en las buenas acciones.

[35] Si sostienes que el fruto se da sin acciones, buenas o malas, entonces, habiendo surgido el bien y el mal [en virtud de su naturaleza vacía], ¿cómo podría ser el fruto no vacío?

[36] La posición que adoptas contradice completamente las convenciones mundanas [y el sentido común], pues rechazas la vacuidad en su sentido de origen condicionado.

[37] Nada podría hacerse y nada podría iniciarse, el agente nunca actuaría, a juicio de aquel que niega la vacuidad. [38] Si el mundo tuviera una naturaleza propia, no podría surgir ni perecer: permanecería inmutable y carecería de variedad. [39] Si no fueran vacías las acciones que llevan al cese del dolor y si no fuera vacío el abandono de todas las turbaciones, entonces habría un alcanzar algo[191] que no se ha alcanzado.

[40] Aquel que ve el origen condicionado ve el dolor, su surgir y su perecer, y viéndolos, encuentra el camino.

[190] El camino se define como un proceso de cambio, desde la realidad del dolor a su cesación y a la transformación de la percepción por medio de la meditación. Este proceso es posible en virtud de la vacuidad. Además, los momentos de comprensión a lo largo del camino se tienen necesariamente que ir perfeccionando, no pueden estar acabados. De otro modo no habría progreso.

[191] El término *prāpti* es un tecnicismo del *abhidharma*: la obtención de una cualidad o estado, usualmente meritorios.

XXV

yadi śūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ |
prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam iṣyate || 1

yady aśūnyam idaṃ sarvam udayo nāsti na vyayaḥ |
prahāṇād vā nirodhād vā kasya nirvāṇam iṣyate || 2

aprahīṇam asaṃprāptam anucchinnam aśāśvatam |
aniruddham anutpannam etan nirvāṇam ucyate || 3

bhāvas tāvan na nirvāṇaṃ jarāmaraṇalakṣaṇam |
prasajyetāsti bhāvo hi na jarāmaraṇaṃ vinā || 4

bhāvaś ca yadi nirvāṇaṃ nirvāṇaṃ saṃskṛtaṃ bhavet |
nāsaṃskṛto hi vidyate bhāvaḥ kva cana kaś cana || 5

XXV

[1] [Objeción:]

Si todo esto fuera vacío, no habría surgir (o aparición) ni perecer (o desaparición): en ese caso, ¿a quién se le plantea (o se le propone) el nirvana mediante el abandono o la cesación?[192] [2] Pero [por otro lado], si todo esto fuera no vacío, tampoco habría surgir ni perecer (ni aparición ni desaparición), entonces, ¿a quién se le propondría el nirvana mediante el abandono o la cesación?[193]

[3] Del nirvana se dice que es lo que no ha sido abandonado ni alcanzado, lo que no ha sido destruido ni permanece, lo que no se extingue ni se produce[194]. [4] En verdad el nirvana no puede ser algo existen-

[192] Esta estrofa es un *pūrvapakṣa*, objeción a la que se propone contestar el autor: esta objeción puede proceder de un interlocutor crítico o puede ser planteada por el propio autor, consciente de las reticencias que pueden suscitar sus afirmaciones. Se contesta en la segunda estrofa (*uttarapakṣa*), pero la auténtica síntesis se encuentra en la tercera, *siddhi* o conclusión.

[193] La primera estrofa se refiere al *śūnyavādin* radical y a sus peligros nihilistas. La segunda se refiere a la doctrina *svabhāvadin*: lo no vacío tiene naturaleza propia, y algo con naturaleza propia no puede cesar pues por definición es eterno. Del mismo modo, tampoco puede surgir. Gómez, 1975b, comenta: «Sólo podría existir un "no confeccionado" si de veras existiese algo confeccionado, pero ¿qué tipo de realidad, qué clase de naturaleza propia o de autosubsistencia se puede predicar de lo que muda, de lo absolutamente perecedero y dependiente? Y si de ese panorama cambiante no se puede afirmar nada, ¿qué se podría negar de él? ¿Qué se podría afirmar de su supuesta contraparte, el invariable absoluto, increado e incausado?». Es decir, como todo cambia, ¿qué puede tener un núcleo duradero? Entonces, ¿qué es lo que podría alcanzar el reposo absoluto del nirvana?

[194] El concepto de nirvana parece sólo admitir una formulación paradójica. No suprime, ni repudia, el principio de contradicción, sino que se nutre de él. Como observa Gómez, 1975b: si se postulara un nirvana definible y subsistente, éste sería objeto de apego y, por razones psicológicas, estaría sujeto al decaimiento. La idea es que cierta pasión (*rāga*) o cualquier otro *kleśa* se puede erradicar con la práctica: pero el nirvana

bhāvaś ca yadi nirvāṇam anupādāya tat katham |
nirvāṇaṃ nānupādāya kaścid bhāvo hi vidyate || 6

bhāvo yadi na nirvāṇam abhāvaḥ kiṃ bhaviṣyati |
nirvāṇaṃ yatra bhāvo na nābhāvas tatra vidyate || 7

yady abhāvaś ca nirvāṇam anupādāya tat katham |
nirvāṇaṃ na hy abhāvo (a)sti yo (a)nupādāya vidyate || 8

ya ājavaṃjavībhāva upādāya pratītya vā |
so (a)pratītyānupādāya nirvāṇam upadiśyate || 9

prahāṇaṃ cābravīc chāstā bhavasya vibhavasya ca |
tasmān na bhāvo nābhāvo nirvāṇam iti yujyate || 10

te, pues, si lo fuera, sus características serían la vejez y la muerte. Pues no existe nada que se sustraiga a la vejez y a la muerte. [5] Además, si el nirvana fuera algo existente entonces sería condicionado. Pues en ninguna parte es concebible entidad alguna no condicionada. [6] Y siendo el nirvana algo existente, no podría ser independiente, pues es inconcebible en cualquier caso el que algo tenga existencia independiente.

[7] Por tanto, el nirvana no es algo que existe. Pero, siendo así, ¿cómo podría ser no existir? Si el nirvana no es algo que existe, tampoco puede ser algo que no existe [pues no hay nada que negar][195]. [8] Y [de nuevo] si el nirvana fuera un no existente, ¿cómo podría ser independiente? Lo independiente no es no existente.

[9] Así, la entrada en, y la salida de, la existencia (el nacimiento y la muerte) ocurren de forma contingente, dependiendo de ciertas condiciones. Se dice que el nirvana es lo no dependiente ni cambiante[196].

no se puede obtener ni quitar. Las turbaciones (*kleśa*) también pueden ser cinco como los *skandha*: (1) *avidya*: ceguera, desconocimiento, (2) *asmita*: sentido del ego, (3) *rāga*: pasión, (4) *dveṣa*: animosidad, y (5) *abhiniveśa*: deseo de vivir o deseo de morir. El nirvana consiste en librarse de estos dos grupos de cinco. Pero si todo es vacío, ¿de qué se libera uno? Mientras la mente funciona (tiempo subjetivo) hay turbaciones (*kleśa*) en acción; la liberación de este tiempo, la extinción de las *kleśa*, nos lleva al tiempo objetivo (nirvana, *mokṣa*).

[195] Candrakīrti comenta: «Si se acepta que el nirvana no sea una cosa existente, y si no se acepta que sea algo existente, ¿será acaso algo no existente? La respuesta es que tampoco puede ser una cosa no existente. Si el nirvana fuera la no existencia de las turbaciones y el nacimiento, entonces el nirvana sería igualmente la impermanencia de las turbaciones y el nacimiento. Porque la no existencia de las turbaciones y el nacimiento es precisamente su impermanencia y nada más. Por lo tanto el nirvana sería sólo impermanencia. Pero esto es inaceptable, porque se seguiría de ello el absurdo de que la liberación se alcanza sin esfuerzo...». Es decir, no se debe considerar el nirvana como mera aniquilación.

[196] La traducción de Gómez, 1975b, dice: «Se enseña que lo (mismo) que el asirse y depender [de causas y condiciones] es correr aquí y allá, cuando no se ase ni depende es el nirvana». Y su comentario: «La cesación que es el nirvana no es pues la contraparte del existir, sino la del devenir por asimiento y dependencia. El "correr aquí y allá" es figura del nacer y el morir que es cada instante de la vida en el torbellino de la transmigración».

bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ yadi |
bhaved abhāvo bhāvaś ca mokṣas tac ca na yujyate || 11

bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ yadi |
nānupādāya nirvāṇam upādāyobhayaṃ hi tat || 12

bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇam ubhayaṃ katham |
asaṃskṛtaṃ hi nirvāṇaṃ bhāvābhāvau ca saṃskṛtau || 13

bhaved abhāvo bhāvaś ca nirvāṇa ubhayaṃ katham |
tayor abhāvo hy ekatra prakāśatamasor iva || 14

naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇam iti yā (a)ñjanā |
abhāve caiva bhāve ca sā siddhe sati sidhyati || 15

naivābhāvo naiva bhāvo nirvāṇaṃ yadi vidyate |
naivābhāvo naiva bhāva iti kena tad ajyate || 16

[10] El Maestro habló del abandono del nacimiento y de la sed de prosperidad. Por eso, ni la existencia, ni la no existencia, son propias del nirvana.

[11] Y si el nirvana fuera, a la vez, existencia y no existencia, su liberación sería existente y no existente a un tiempo, lo cual es indefendible. [12] Y si el nirvana fuera, a la vez, existente y no existente, no sería independiente [de la existencia y de la no existencia], pues en verdad dependen una de otra [o no sería independiente, porque dependería de ambas][197].

[13] ¿De qué modo podría ser el nirvana, a la vez, existente y no existente? La existencia está «hecha» o «construida» (con *hetu*) y la no existencia está asimismo «hecha» o «construida» (con *pratyaya*): pero el nirvana no esta «hecho» o «construido». [14] ¿De qué modo podría el nirvana ser a la vez existente y no existente? Ambas cosas no pueden darse simultáneamente en un mismo lugar, como la luz y la oscuridad.

[15] [Se podría establecer] la proposición de que el nirvana no es ni existente ni no existente, si pudiera afirmarse [previamente] la existencia y la no existencia[198].

[16] Si en verdad es inconcebible el nirvana como existente o como no existente; entonces, ¿quien podrá considerar el nirvana como algo que existe, o como algo que no existe?

[197] La cosa *bhāva* no existe sin *abhāva* y al revés. Al considerar lo uno, implícitamente suponemos la existencia de lo otro. La tradición filosófica distingue cuatro clases de inexistencia. Ver Glosario, *abhāva*.

[198] Aquí parece que lo problemático no es el concepto de nirvana, sino el concepto mismo de existencia. Hacer del mundo de los fenómenos algo que goza de la misma indeterminación que el nirvana será uno de los objetivos de Nāgārjuna. Convertir el mundo de todos los días en algo que tiene la naturaleza de lo prodigioso, es el fin al que apunta la dialéctica de Nāgārjuna. Para una explicación de los métodos de la vacuidad budista ver Arnau, 2005. Si existiera un *bhāva*, con él se podría definir el nirvana, o si existiera un *abhāva*, con él se podría definir el nirvana. Pero ni uno ni otro existen: por tanto, no pueden definir el nirvana. Candrakīrti explica: «Porque si hubiera algo existente, se podría concebir que el nirvana fuera su contrario, la no existencia. Y si hubiera algo no existente, entonces se podría concebir que el nirvana fuera su contrario, la negación de su no existencia. Pero, cuando no hay ni lo existente ni lo no existente, tampoco puede haber su contrario. Por tanto, es inconcebible que el nirvana ni sea ni no sea, a la vez, algo existente».

paraṃ nirodhād bhagavān bhavatīty eva nājyate |
na bhavaty ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nājyate || 17

tiṣṭhamāno (a)pi bhagavān bhavatīty eva nājyate |
na bhavaty ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nājyate || 18

na saṃsārasya nirvāṇāt kiṃcid asti viśeṣaṇam |
na nirvāṇasya saṃsārāt kiṃcid asti viśeṣaṇam || 19

nirvāṇasya ca yā koṭiḥ koṭiḥ saṃsaraṇasya ca |
na tayor antaraṃ kiṃcit susūkṣmam api vidyate || 20

paraṃ nirodhād antādyāḥ śasvatadyāś ca dṛṣṭayaḥ |
nirvāṇam aparāntaṃ ca pūrvāntaṃ ca samāśritāḥ || 21

śūnyeṣu sarvadharmeṣu kim anantaṃ kim antavat |
kim anantam antavac ca nānantaṃ nāntavac ca kim || 22

kiṃ tad eva kim anyat kiṃ śāśvataṃ kim aśāśvatam |
aśāśvataṃ śāśvataṃ ca kiṃ vā nobhayam apy atha || 23

sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivaḥ |
na kva cit kasyacit kaścid dharmo buddhena deśitaḥ || 24

[17] No es aceptable decir que el Bienaventurado existe tras el supremo cese (*paraṃ nirodha*), ni tampoco decir que no existe, ni ambas cosas, ni ninguna de ellas. [18] Del mismo modo que nunca llegaremos a comprender si, mientras el Bienaventurado estaba con vida, existía o no existía, o ambas cosas o ninguna.

[19] No hay diferencia alguna entre *saṃsāra* y nirvana, ni la hay entre nirvana y *saṃsāra*. [20] La cima del nirvana es la cima del *saṃsāra*. Entre ambos, no es concebible ni la más sutil diferencia.

[21] Las conjeturas sobre el estado más allá del cese, o sobre los límites del mundo o sobre su eternidad, dependen de los supuestos límites, inferior o superior, del nirvana.

[22] Si todos los *dharma* son vacíos, ¿qué puede ser infinito, finito, o finito e infinito a la vez, o ni finito ni infinito? [23] ¿Qué puede ser idéntico a otra cosa? ¿Qué eterno, no eterno, o ambas cosas o ninguna de ellas?

[24] El Despierto no enseñó ningún *dharma* [principio] de nada en ningún lugar. Apaciguar cualquier aprehensión, apaciguar toda elucubración (*prapañca*), es lo más saludable.

XXVI

punarbhavāya saṃskārān avidyānivṛtas tridhā |
abhisaṃskurute yāṃs tair gatiṃ gacchati karmabhiḥ || 1

vijñānaṃ saṃniviśate saṃskārapratyayaṃ gatau |
saṃniviṣṭe (a)tha vijñāne nāmarūpaṃ niṣicyate || 2

niṣikte nāmarūpe tu saḍāyatanasaṃbhavaḥ |
saḍāyatanam āgamya saṃsparśaḥ saṃpravartate || 3

cakṣuḥ pratītya rūpaṃ ca samanvāhāram eva ca |
nāmarūpaṃ pratītyaivaṃ vijñānaṃ saṃpravartate || 4

saṃnipātas trayāṇāṃ yo rūpavijñānacakṣuṣām |
sparśaḥ sa tasmāt aparśāc ca vedanā saṃpravartate || 5

vedanāpratyayā tṛṣṇā vedanārthaṃ hi tṛṣyate |
tṛṣyamāṇa upādānam upādatte caturvidham || 6

upādāne sati bhava upādātuḥ pravartate |
syādd hi yady anupādāno mucyeta na bhaved bhavaḥ || 7

XXVI[199]

[1] El que está sumido en la ignorancia crea ciertas formaciones *kármicas* que le hacen renacer. Éstas hacen que nazca en un determinado entorno[200]. [2] La conciencia (*vijñāna*), condicionada por las disposiciones *kármicas*, se adhiere[201] a la nueva vida. Cuando la conciencia ha entrado y se ha aposentado en su destino, entonces la personalidad psicofísica (*nama-rūpa*) queda impregnada de ella.

[3] Cuando la personalidad psicosomática llega a ser, entonces se dan las seis esferas de los sentidos. Dependiendo de éstas, surge el contacto. [4] Y la conciencia procede, dependiendo del ojo, de la forma material, de la atención y de la personalidad psicosomática[202]. [5] El contacto (*sparśa*) no es otra cosa que la coincidencia de la forma visual, la conciencia y el ojo. Las sensaciones (*vedanā*) proceden de él.

[6] La sed viene condicionada por las sensaciones: pues hace nacer el deseo por el objeto de esas sensaciones. Aquel que está sediento se adhiere a las cuatro formas del apego[203].

[199] El capítulo analiza los doce factores causales y parafrasea la doctrina de *pratītyasamutpāda*, sin hacer crítica de la misma, ni de su causalidad implícita. No parece escrito por Nāgārjuna si tenemos en cuenta su estilo. Quizá quiso distinguirlo de los demás, o quizá sea un añadido. No hay pruebas que permitan decidir la cuestión.

[200] Esta estrofa es una definición de karma. Tales acciones pueden ser de tres tipos: buenas (*kuśala*), malas (*akuśala*) y neutras (*āneñya*: *an-iñya*: que no tiene impulso, que no causa otra cosa).

[201] *saṃniviṣṭe*, de la raíz *viś*, es reposar sobre algo; *saṃniviśate*, término común en la literatura budista, significa «adherirse o aferrarse a algo». Cuando uno muere, el que da el salto es el *vijñāna* (que en este contexto es el *gandharva*), el que impregna y fecunda el óvulo de la vida que va a surgir.

[202] El *vijñāna* como espíritu es la causa de todo esto, de todas las facultades: más tarde se convierte en conciencia. Hay un *vijñāna* que es *gandharva* y otro que es conciencia. Son dos modos de conciencia.

[203] Candrakīrti lista las cuatro formas del apego: el deseo (*kāma*), la opinión (*dṛṣṭi*),

pañca skandhāḥ sa ca bhavo bhavāj jātiḥ pravartate |
jarāmaraṇaduḥkhādi śokāḥ saparidevanāḥ || 8

daurmanasyam upāyāsā jāter etat pravartate |
kevalasyaivam etasya duḥkhaskandhasya saṃbhavaḥ || 9

saṃsāramūlaṃ saṃskārān avidvān saṃskaroty ataḥ |
avidvān kārakas tasmān na vidvāṃs tattvadarśanāt || 10

avidyāyāṃ niruddhāyāṃ saṃskārāṇām asaṃbhavaḥ |
avidyāyā nirodhas tu jñānasyāsyaiva bhāvanāt || 11

tasya tasya nirodhena tat tan nābhipravartate |
duḥkhaskandhaḥ kevalo (a)yam evaṃ samyag nirudhyate || 12

[7] Cuando ocurre la usurpación, hay un usurpador (*bhava*): pues si uno no se apropiara [de lo que no le pertenece], estaría libre (*mucyeta*) y no tendría existencia (o devenir), [es decir: no renacería].

[8] Cinco agregados constituyen esta (concreta) existencia (o devenir). De la existencia viene el nacimiento. De lo cual se siguen luego el envejecimiento, la muerte, el dolor y el sufrimiento, con las lamentaciones consecuentes. [9] Desaliento e inquietud, todo ello resulta del nacimiento. Tal es el origen de todo este cúmulo de sufrimientos[204].

[10] Así, el ignorante construye (o crea) unas tendencias, que son la fuente del *saṃsāra*[205]. El ignorante construye esas cosas: el sabio no, porque ha visto la realidad.

[11] Cuando ha cesado la ignorancia, ya no hay tendencias (o disposiciones). Pero el cese de la ignorancia se debe al cultivo del conocimiento (*jñāna*).

[12] Con el cese de cada uno de los miembros [en la serie del origen condicionado], el que le sigue no surge y así se desmorona el cúmulo de sufrimientos.

las reglas morales y los votos (*śilavrata*) y la creencia en un yo (*ātmavāda*). Luego define *bhava* como los cinco *skandha* cuando están activos.

[204] En las lenguas modernas de la India, *skandha* significa almacén, el lugar donde se amontonan las cosas, una encima de otra. Por tanto, *duḥkhaskandha* es «montón o cúmulo de sufrimientos».

[205] El karma como artificio mental.

XXVII

abhūm atītam adhvānaṃ nābhūvam iti dṛṣṭayaḥ |
yās tāḥ śāśvatalokādyāḥ pūrvāntaṃ samupāśritāḥ || 1

dṛṣṭayo na bhaviṣyāmi kim anyo (a)nāgate (a)dhvani |
bhaviṣyāmīti cāntādyā aparāntaṃ samāśritāḥ || 2

abhūm atītam adhvānam ity etan nopapadyate |
yo hi janmasu pūrveṣu sa eva na bhavaty ayam || 3

sa evātmeti tu bhaved upādānaṃ viśiṣyate |
upādānavinirmukta ātmā te katamaḥ punaḥ || 4

upādānavinirmukto nāsty ātmeti kṛte sati |
syād upādānam evātmā nāsti cātmeti vaḥ punaḥ || 5

na copādānam evātmā vyeti tat samudeti ca |
kathaṃ hi nāmopādānam upādātā bhaviṣyati || 6

anyaḥ punar upādānād ātmā naivopapadyate |
gṛhyeta hy anupādāno yady anyo na ca gṛhyate || 7

XXVII

[1] La creencia que manifiestan opiniones como «yo existía en el pasado» o «yo no existía en el pasado» se basa en una idea de continuidad (*śāsvata*) [entre pasado, presente y futuro]. Pero esa idea [de continuidad] se basa, a su vez, en la concepción de un límite imaginario (artificial), umbral del presente[206].

[2] Ahora bien, por otro lado, las opiniones que remiten a una discontinuidad, tales como «no seré otro en el futuro» o «seré otro en el futuro», se asocian, a su vez, a un límite venidero imaginario.

[3] [La opinión de que] yo no existía en el pasado no es apropiada, pero hay que tener en cuenta que lo que uno fue en el pasado no es lo mismo que lo que es ahora[207].

[4] Si uno pensara que ése [que pensaba en su yo futuro] es un yo, estaría identificándose con su apropiación, [es decir, confundiría el apego a ciertos fenómenos con un yo] y, de no darse tal apropiación, ¿qué sería para ti, entonces, ese yo?

[5] Si cuando no hay apropiación no hay yo, se sigue que el yo es sólo apropiación. Entonces, para ti no habrá tal yo. [6] Además, el yo ni cesa ni surge como apropiación[208]. Pues ¿de qué manera se podría convertir la apropiación en su propietario?

[7] Porque si ese yo que está libre de toda apropiación[209] fuera una

[206] El término *pūrvātam* es un límite artificial. Artificial porque dicho límite «anterior al presente», que separa pasado, presente y futuro, se está moviendo, cambia. Es imposible fijar de una vez por todas el pasado, pues crece constantemente.

[207] La idea aparece ya en el *Dīghanikāya*, concretamente en el *Brahmajālasutta*, donde se dice que «aquellos que suponen la existencia del futuro, que teorizan acerca del futuro, los cuales sostienen acerca del futuro variados dogmas con cuarenta y cuatro argumentos, esa posición [...] no es sino la opinión, la inquietud, la perturbación de personas dominadas por el deseo». La traducción es de Dragronetti (1977, 109).

[208] La idea es que cuando surge o cesa la apropiación no surge o cesa un yo: hay sólo apropiación.

[209] Idea del yo brahmánica.

evaṃ nānya upādānān na copādānam eva saḥ |
ātmā nāsty anupādāno nāpi nāsty eṣa niścayaḥ || 8

nābhum atītam adhvānam ity etan nopapadyate |
yo hi janmasu pūrveṣu tato (a)nyo na bhavaty ayam || 9

yadi hy ayaṃ bhaved anyaḥ pratyākhyāyāpitaṃ bhavet |
tathaiva ca sa saṃtiṣṭhet tatra jāyeta cāmṛtaḥ || 10

ucchedaḥ karmaṇāṃ nāśaḥ kṛtam anyena karma ca |
pratisaṃvedayed anya evam ādi prasajyate || 11

nāpy abhūtvā samudbhūto doṣo hy atra prasajyate |
kṛtako vā bhaved ātmā saṃbhūto vāpy ahetukaḥ || 12

evaṃ dṛṣṭir atīte yā nābhūm aham abhūm aham |
ubhayaṃ nobhayaṃ ceti naiṣā samupapadyate || 13

adhvany anāgate kiṃ nu bhaviṣyāmīti darśanam |
na bhaviṣyāmi cety etad atītenādhvanā samam || 14

sa devaḥ sa manuṣyaś ced evaṃ bhavati śāśvatam |
anutpannaś ca devaḥ syāj jāyate na hi śāśvatam || 15

sustancia con capacidad de adquirir [o poseer], en ese caso, la otra entidad [la apropiación] no podría poseer ni adquirir[210]. [8] Por tanto, el yo no es diferente de la apropiación, ni idéntico a ella. No hay un yo sin apropiación. Pero tampoco es cierto que el yo no exista en absoluto[211].

[9] Tampoco tiene sentido decir: «en el pasado yo no existía». Esta persona no es diferente de la que existió en un tiempo anterior. [10] Si la persona de ahora fuera algo distinto de ese yo, tendríamos, al mismo tiempo, una parte de la persona que se abandona y otra que permanece, y, entonces, lo que es inmortal renacería[212].

[11] Si esto fuera así, se seguiría la aniquilación y completa desaparición de la acción, y acciones de un sujeto serían experimentadas por otro[213]. [12] Nada viene a existir desde algo que no existió. De ahí surgirían errores: el yo sería un producto, o la existencia se hallaría sin causa. [13] Así, conjeturas como: «yo existí en el pasado» o «yo no existí en el pasado» o «yo existí y no existí en el pasado» o «yo ni existí ni no existí en el pasado», son indefendibles.

[14] Decir: «yo existiré en el futuro», o «en el futuro no existiré», son conjeturas comparables a las que hemos visto acerca del pasado (*i. e.*, indefendibles)[214].

[15] Si el que es dios es el mismo que el que es hombre[215], entonces

[210] Si el *ātman* es distinto del *upādāna*, entonces el *ātman* es *anupādāna*. Nāgārjuna trata el *upādāna* como si fuera una sustancia (lo cual no parece lícito en principio).

[211] No es cierto que el yo no exista en absoluto: contra las interpretaciones nihilistas de Nāgārjuna , el yo existe de algún modo, impreciso quizás, que no es ni la apropiación ni diferente de ella.

[212] Literalmente, «lo que sobrevive a la muerte volvería a nacer, lo cual es absurdo».

[213] El karma es el axioma del argumento: lo que se da por supuesto y sobre lo que opera la lógica que, muchas veces, no es otra cosa que un ardid para esconder los axiomas o hacer como que no los hay.

[214] Nāgārjuna presenta el problema de la vida tras la muerte como un falso problema, y que, además de falso, extravía del camino. Solución *tractariana*: de lo que no se puede hablar, mejor callar.

[215] Se refiere a la creencia en la reencarnación, según la cual uno puede llegar a ser un dios en la otra vida. Ver *gati*, en Glosario.

devād anyo manuṣyaś ced aśāśvatam ato bhavet |
devād anyo manuṣyaś cet saṃtatir nopapadyate || 16

divyo yady ekadeśaḥ syād ekadeśaś ca mānuṣaḥ |
aśāśvataṃ śaśvataṃ ca bhavet tac ca na yujyate || 17

aśāśvataṃ śaśvataṃ ca prasiddham ubhayaṃ yadi |
siddhe na śaśvataṃ kāmaṃ naivāśāśvatam ity api || 18

kutaścid āgataḥ kaścit kiṃcid gacchet punaḥ kva cit |
yadi tasmād anādis tu saṃsāraḥ syān na cāsti saḥ || 19

nāsti cec chāśvataḥ kaścit ko bhaviṣyaty aśāśvataḥ |
śāśvato (a)śāśvataś cāpi dvābhyām ābhyāṃ tiraskṛtaḥ || 20

antavān yadi lokaḥ syāt paralokaḥ kathaṃ bhavet |
athāpy anantavāl lokaḥ paralokaḥ kathaṃ bhavet || 21

skandhānām eṣa saṃtāno yasmād dīpārciṣām iva |
tasmān nānantavattvaṃ ca nāntavattvaṃ ca yujyate || 22

habrá una perfecta continuidad. El dios no podría en ese caso renacer, pues lo eterno no ha nacido. [16] Si el hombre fuera distinto del dios, habría por el contrario discontinuidad absoluta. Por tanto, no sería posible una serie continua[216].

[17] Si una parte de él fuera divina y otra humana, sería a la vez eterno y no eterno: y esto no es posible [es irracional][217]. [18] Y, si se puede afirmar que es ambas cosas: eterno y no eterno, entonces también se podrá afirmar que ni es eterno ni no eterno.

[19] Así, si alguien viniera de algún lugar, fuera hacia algún lugar o estuviera en algún lugar, se seguiría que el *saṃsāra* fue sin comienzo, cosa que no es cierta[218].

[20] Si no existe lo eterno [lo que goza de una continuidad absoluta], ¿qué, o quién, será discontinuo?[219] Por tanto, se descarta (*tiraskṛtaḥ*) que sea ambas cosas o ninguna de ellas.

[21] Si el tiempo fuera limitado, ¿cómo podría haber un mundo del más allá? [es decir, ¿cómo va a haberlo, si el tiempo acaba?]. Y si el tiempo fuera ilimitado ¿cómo podría haber otro mundo [celeste o infernal]?[220]

[22] Dado que el continuo de los componentes de la personalidad es como una lámpara de aceite, se sigue que ni su finitud, ni su infinitud,

[216] Es decir, no sería lógico hablar de ella, pese a que ha de haberla, puesto que hay memoria, aprendizaje, y progreso en el camino. Frente a la continuidad total, Nāgārjuna debe defender una serie continua que sirva de base a la idea del camino budista (*mārga*).

[217] Nāgārjuna no duda en rechazar la tercera opción de la *catuṣkoṭi* considerándola un sinsentido. Por otro lado, se niega la combinación gradual de varios factores, que es la base de los procesos químicos o biológicos, donde algo permanece y algo se pierde (mutaciones).

[218] Es la metáfora predilecta de Nāgārjuna: el mundo como ilusión mágica. Se quiere decir: si alguien viene de algún lugar, es necesario un antecedente, y así nos perdemos en una regresión infinita (*anavasthā*).

[219] Lo negativo se define por lo positivo: si no hay positivo, tampoco negativo.

[220] *loka*, en este sentido, no es *lokadhātu*, «receptáculo de los seres vivos», sino *loka* como mundo de la reencarnación, del tránsito de los seres. Es éste un *loka* temporal. En esta época no creo que existiera la distinción moderna entre ilimitado e infinito. Para un ser de dos dimensiones, que vive en una esfera, su mundo es ilimitado (carece de límites), pero es finito (al menos, para alguien que reconoce la tercera dimensión).

pūrve yadi ca bhajyerann utpadyeran na cāpy amī |
skandhāḥ skandhān pratītyemān atha loko (a)ntavān bhavet || 23

pūrve yadi na bhajyerann utpadyeran na cāpy amī |
skandhāḥ skandhān pratītyemāl̆ loko (a)nanto bhaved atha || 24

antavān ekadeśaś ced ekadeśas tv anantavān |
syād antavān anantaś ca lokas tac ca na yujyate || 25

kathaṃ tāvad upādātur ekadeśo vinaṅkṣyate |
na naṅkṣyate caikadeśa evaṃ caitan na yujyate || 26

upādānaikadeśaś ca kathaṃ nāma vinaṅkṣyate |
na naṅkṣyate caikadeśo naitad apy upapadyate || 27

antavac cāpy anantaṃ ca prasiddham ubhayaṃ yadi |
siddhe naivāntavat kāmaṃ naivānantavad ity api || 28

atha vā sarvabhāvānāṃ śūnyatvāc chāśvatādayaḥ |
kva kasya katamāḥ kasmāt saṃbhaviṣyanti dṛṣṭayaḥ || 29

sarvadṛṣṭiprahāṇāya yaḥ saddharmam adeśayat |
anukampām upādāya taṃ namasyāmi gautamam || 30

tienen sentido. [23] Si hubieran sido destruidos los agregados previos, entonces los actuales, que dependen de aquéllos, no surgirían. El mundo del *saṃsāra* se consumiría por sí solo [pues, si hay interrupción, acaba un mundo y empieza otro]. [24] Si, por el contrario, los agregados previos no hubieran sido destruidos, el mundo del *saṃsāra* no se acabaría jamás [el sufrimiento no acabaría y sería imposible la salvación].

[25] Y si una parte fuera finita y la otra infinita, el mundo sería, a la vez, finito e infinito, lo cual no tiene sentido.

[26] ¿Cómo podría uno pensar que una parte del que se apropia es destruida y la otra no? Eso no tiene sentido. [27] Y ¿cómo podría uno pensar que parte de la apropiación es destruida y parte no? Eso tampoco tiene sentido. [28] Si pudiera decirse que el espacio es, a la vez, limitado e ilimitado, podría decirse asimismo que no es ni lo uno ni lo otro.

[29] Además, dado que todas las entidades son vacías, todas las conjeturas acerca de la permanencia [la eternidad y demás] ¿de dónde procederán?, ¿a quién se le ocurrirán?, ¿cuáles serán y de dónde partirán esas conjeturas?[221]

[30] Me postro ante Gautama que, lleno de compasión, enseñó la verdadera doctrina: la que lleva al abandono de toda conjetura.

[221] ¿Qué sujeto podría tener tal opinión si el sujeto es vacío? No es sólo que la opinión no tenga base, es que no hay quien pueda *sostenerla*.

Glosario

Los términos señalados con asterisco tienen su propia entrada en el glosario.

abhāva: Inexistencia. La tradición filosófica distingue cuatro clases de inexistencia: (1) *prāg* (anterior) + *abhāva*: la no existencia antes de la existencia: la vasija no preexiste en el barro, si así fuera podríamos verter agua en un terrón de barro; (2) *pradhvaṃsa* (destrucción) + *abhāva*: la no existencia de algo que existió, pero fue destruido y ya no existirá más; (3) *anyonya* (uno respecto del otro) + *abhāva*: la inexistencia de un objeto en otro; (4) *atyanta* (absoluta) + *abhāva*: la no existencia absoluta, como por ejemplo el hijo de la mujer estéril (*vandhyaputra*), la flor en el espacio (*khapuṣpani*), el aceite de arena (*sikatatailam*) o los cuernos del conejo (*śaśaśṛṅgam*).

abhidharma: Sobre (*abhi*) la doctrina (*dharma**). Trabajos compuestos por la escolástica budista en los que se interpreta la doctrina y se explican los *sūtra**; dichas explicaciones pueden incluir instrucciones para la realización de los fines budistas. Los textos están ordenados en función de ciertas categorías o temas llamados matrices (*mātṛkā*). Estas «matrices» son muy diversas e incluyen aspectos doctrinales, como las nobles verdades (*āryasatya**), análisis de fenómenos psíquicos relacionados con la percepción (*āyatana*) y estados de meditación (*samādhi**). Hay un *abhidharma* de la escuela *theravāda**, escrito en pāli, que recibió de Buddhagoṣa su forma definitiva y comprende siete libros, y otro de la escuela *sarvāstivāda* que fue comentado por Vasubandhu en su *Abhidharmakośa*.

advaya: No dual. Término común del *mahāyāna** también conocido en las escuelas no budistas de filosofía y teología de la India. Se refiere al objeto de una aprehensión no discursiva o al objeto de un estado de *samādhi** libre de las distinciones que dividen el mundo en polaridades como sujeto/objeto, ser/no-ser, realidad/ilusión, etc. Lo no dual, ya se conciba como un estado de conciencia o como el objeto de esa conciencia, no se considera sinónimo de «lo uno», pues éste todavía lleva implícita una dualidad subyacente.

ākāśa: Espacio cósmico y espacio donde moran todas las cosas de este mundo. El concepto indio del espacio, como las nociones occidentales del éter, asume que hay una sustancia sutil, imponderable y elástica que llena todo el espacio y que define la posición de los objetos materiales y, por así decirlo, los separa unos de otros (Gómez 1996, 296).

ānimitta: El estado libre de representaciones mentales o atributos (*nimitta*) que indican opuestos. Tales representaciones mentales fijan en la mente las distinciones que dividen el mundo en polaridades o dualidades como sujeto/objeto, ser/no-ser, etc. El estado de calma concentrada libre de esas representaciones se llama *ānimitta samādhi**, y es el estado en el que uno es capaz de aprehender la realidad de la vacuidad sin aprehender nada.

anutpāda: El hecho de que tanto cosas como fenómenos no llegan a ser entidades que existen por sí mismas, sino condicionadas por otras. Para el *mādhyamika** la condicionalidad esencial de todas las cosas significa que no hay un surgimiento real y por tanto tampoco habrá un cesar real. El término es usado como sinónimo de vacuidad, pero de forma estricta se refiere a la doctrina según la cual nada surge o cesa (Gómez 1996, 313). Es decir, dada la carencia de naturaleza propia en todo, no hay surgimiento posible. Si no hay surgir, no hay tampoco cesar, y entonces, sin surgimiento ni cesación, se dirá que todo es sereno y calmo como el nirvana.

arhat/arhant: Título que se refiere a aquellos que están libres de las ataduras que ligan al ser vivo a los sucesivos renacimientos. Estas personas obtendrán el nirvana al final de su vida presente. En el budismo *mahāyāna** la condición de *arhat* contrasta con la del *bodhisattva**, por tanto para esta corriente de pensamiento el término es casi un sinónimo de discípulo (*śrāvaka**) (Gómez 1996, 283).

āryasatya: Las nobles verdades del budismo predicadas por Śākyamuni, el Buda histórico, en su primer sermón. Son cuatro: (1) la verdad de la existencia del dolor (*duḥkha**) en toda forma de vida, (2) la identificación de su causa (*samudaya*), (3) la posibilidad de la extinción (*nirodha**) del deseo o la sed (*tṛṣṇā**) que produce dicho sufrimiento y (4) el camino (*aṣṭaṅgika-mārga*) que conduce a dicha extinción.

asura: Forman parte del grupo de seres míticos que atienden a los sermones del Buda. Según la mitología hindú los *asura* fueron en el pasado dioses poderosos. Debido a su agresividad y ambición, los dioses

(*deva**) lucharon contra ellos y los derrotaron. Los *asura* fueron desterrados del paraíso y enviados a un lugar que la cosmología budista sitúa en la vertiente norte del Monte Sumeru (Gómez 1996, 284).

avidyā: Literalmente, carencia o pobreza de sapiencia (*vidyā*). (1) En sentido técnico no se trata de la ignorancia o carencia de conocimiento, sino de la insipiencia fundamental, la falta de conciencia y discernimiento que aumenta el apego (*upādāna**) a los objetos del deseo, a los estados de placer y desplacer, a la existencia y a la inexistencia. Es una ceguera moral y un autoengaño que se manifiesta como obcecación, concupiscencia y animadversión. Es una inopia sin comienzo (*anādy-avidyā*) que causa, alimenta y mantiene los procesos del renacer y la condición del sufrimiento innato (*saṃskāra-duḥkhatā**), porque hace posible y refuerza la construcción del yo (*ahaṃkāra*) y el sentido de lo mío (*mamakāra*). (2) A veces, la palabra *avidyā* se refiere a la aprehensión falsa de la realidad o a la adopción de una creencia (*dṛṣṭi**) falsa. En esos casos es lo opuesto de *vidyā* como conocimiento inerrante, creencia cierta (la buena *dṛṣṭi*) o discernimiento (*prajñā**). (3) Como principio o causa fundamental del renacer, *avidyā* es el primer factor entre los doce elementos de la «cadena causal,» la primera de las doce bases (*nidāna*) del proceso causal (*pratītyasamutpāda**) según se aplica a los procesos que explican constitución y evolución de la persona a través del ir y venir del renacer y el remorir (Gómez, glosario inédito). Para el *mādhyamika**, desconocer la verdadera naturaleza de los fenómenos, ignorar su vacuidad, no sólo es un obstáculo en el camino hacia el despertar sino que sirve a la construcción de un mundo irreal que nos engaña y hace sufrir.

bhāvanā: Término genérico para referirse a la práctica de la meditación. Estas prácticas tienen dos objetivos: (1) la tranquilidad de ánimo (*śamatha*) y (2) la visión clara (*vipaśyanā*). El primer estado es prerrequisito para el segundo.

bodhicitta: El pensamiento del despertar. La determinación o resolución de buscar el despertar completo y perfecto y de convertirse en un buda perfecto. El término también connota la gran compasión del *bodhisattva**, que decide obtener el despertar por el bien de todos los seres. Técnicamente, ese «pensamiento» es el pensamiento que surge en el momento mismo de la resolución, el cual es de hecho la esencia misma del voto (*praṇidhāna**) del *bodhisattva** (Gómez 1996, 328). El término

sirve para explicar el poder del ritual y, en general, el poder de las buenas intenciones e implica que el despertar se obtiene con algo más que el mero esfuerzo personal.

bodhisattva: Persona dedicada a la consecución del despertar (*bodhi*), buda en formación. Se aplica a las personas, míticas o reales, que han demostrado un grado excepcional de sabiduría y compasión. En sentido estricto se aplica sólo a los que han hecho el voto de alcanzar el despertar perfecto y completo con el fin de rescatar a los seres del ciclo del renacer y el sufrir (*saṃsāra**).

buddha: Buda. Despierto. El que ha despertado a la realidad, el que ha alcanzado el despertar (*bodhi*). El que logra entender plenamente y por sí mismo todas las cosas y guía a los seres vivos hacia ese mismo entendimiento pleno. Los despiertos (budas) han sido muchos a lo largo de las diferentes eras cósmicas (*kalpa*); Śākyamuni, el Buda histórico, no fue el primero ni el único.

deva: Divinidad. Para el budismo, como para gran parte de la tradición de la India, los dioses son muchos y viven temporalmente en el paraíso como consecuencia de sus buenas acciones en una vida pasada. Una vez agotado el buen *karma** pueden renacer en cualquiera de las formas de existencia (*gati**). Es decir, los dioses están, como los hombres, los animales o los seres infernales, sujetos al *saṃsāra**.

dharma: La palabra sánscrita *dharma* puede significar: (1) La doctrina enseñada por el Buda: los modos de conducta y las prácticas que llevan a la liberación. (2) Los «factores de existencia», categorías como «espacio», «tiempo», «causalidad». (3) Las cosas y los fenómenos en general. (4) La ley que rige el mundo, el orden cósmico, el bien. Cuando el *mādhyamika** dice que los *dharma* son vacíos se refiere a los «factores de existencia» y a los objetos: ni las cosas ni los conceptos con los que son designados tienen una naturaleza propia y por tanto son vacíos; el *mahāyāna** considerará incluso la propia doctrina del Buda como vacía.

dṛṣṭi: Opinión, conjetura, creencia, punto de vista. Algunos textos listan siete falsas opiniones: la creencia en el yo (*ātman*), la negación del *karma**, la creencia en lo eterno, la creencia en la nada, la adopción de reglas morales de otras escuelas (*śīla**), la idea de que actos malvados pueden generar buen *karma** y la duda ante las verdades budistas. Otras clasificaciones mencionan sólo tres: la idea de que la existencia carece de causa, la idea de que las acciones no tienen efecto y el nihilismo.

Nāgārjuna extiende la lista de las falsas opiniones a las opiniones en general. Para el *mādhyamika** toda opinión o punto de vista es pura conjetura y acaba por convertirse en un obstáculo en el camino hacia el despertar. Pero de todas ellas hay una, la que ve el mundo como vacío, que es útil (*upāya**) para la salvación.

duḥkha: Sufrimiento, dolor, conmoción. Se distinguen tres clases de sufrimiento: (1) *duḥkha-duḥkhatā*: el sufrimiento literal, el de una herida o el de la pérdida de un ser querido; (2) *pariṇāma-duḥkhatā*: el sufrimiento ante el cambio, es un sufrimiento de tipo psicológico, sufrimos antes de que las cosas ocurran imaginándonos su decadencia; (3) *saṃskāra-duḥkhatā*: el sufrimiento inherente a todo lo condicionado; el sufrimiento, como el deseo, aunque no tenga un objeto, va en busca de éste. Los seres humanos, como todas las cosas compuestas (*saṃskṛta*), tienen una tendencia natural al sufrimiento.

gandharva: Ser celestial que personificaba la luz solar y preparaba el soma para los dioses en el Veda. Músico celestial. Para el budismo juega un papel decisivo en la reencarnación, pues se considera que la conciencia (*vijñāna**) del difunto, al separarse del cuerpo, se convierte en un *gandharva* que entra en la matriz de la mujer en el momento preciso en el que ocurre el acto amoroso. Ciudad de los *gandharva*: espejismo producido en un salto de agua con fondo rocoso, símil utilizado a menudo por Nāgārjuna que se deja traducir como «castillos en el aire»: ilusiones lisonjeras con poco fundamento.

gati: Los diferentes modos de existencia que ocurren en el *saṃsāra**. Hay seis (*ṣaḍgati*): Ser humano, animal, dios (*deva**), *asura**, espíritu hambriento (*preta**) y morador de los infiernos (*naraka*).

hīnayāna: Término despectivo utilizado en un contexto polémico por las escuelas del *mahāyāna** para desacreditar otras formas de pensamiento budistas. Significa «vehículo inferior» o «vehículo despreciable».

jñāna: Término general para la visión y penetración de un buda. Significa tanto la inteligencia cabal de algo difícil como la visión que es capaz de alcanzar el interior de las cosas y aprehender su verdadera naturaleza. Técnicamente tiene dos significados: (1) El conocimiento de lo que es cierto y definitivo: la certeza de que uno de hecho ha alcanzado el conocimiento de un buda, y (2) el dominio de la realidad, el conocimiento extraordinario de los budas, el conocimiento como poder (Gómez 1996, 305).

kārikā: Ver *śloka**.

karma: El término puede significar: (1) cualquier actividad mental o corporal, (2) la consecuencia o efecto de dicha actividad, (3) la suma de todas esas consecuencias en la vida presente o en una vida pasada y (4) el encadenamiento de causas y efectos en el orden moral. Así pues el *karma* es el hecho mismo, su consecuencia, la integración de todas las consecuencias y la causalidad moral. El *karma* puede concebirse como una memoria infalible de las acciones e intenciones de los seres que incluso alcanza al reino de la mente, pues las intenciones y los propósitos dejan su sello kármico. El *karma* es lo que nos ata al *saṃsāra**. Cada individuo ha moldeado y en cierto sentido creado las limitaciones de su carácter. El temperamento es el resultado de pensamientos y actos pasados, pero existe la oportunidad de abortar o coartar esas tendencias formadas en el pasado con la práctica del camino budista, y amortiguar así los rigores de la determinación kármica. El acto produce su fruto de la siguiente manera: al estar condicionado por un movimiento de la voluntad (intencionalidad), el acto deja una traza o vestigio en la mente que orientará el destino de las acciones futuras. Si el lapso de tiempo para la maduración de tal fruto es mayor que el de la vida, la retribución ocurrirá en un renacimiento posterior. En general los budistas aspiran a generar y acumular buen *karma* ya sea para conseguir un mejor renacimiento ya para avanzar en el camino hacia el nirvana. Algunos textos alejan la acusación de determinismo argumentando que el *karma* sólo determina el tipo de nacimiento, pero no el proceder de la persona: así, desde esta perspectiva, el *karma* sólo produciría el entorno donde se renace y no el desarrollo y maduración de la persona en dicho contexto.

karuṇā: Compasión. La compasión budista es definida técnicamente como el deseo sincero de aliviar el sufrimiento de todos los seres. Es a la vez un sentimiento y un estado de la mente que puede cultivarse mediante la meditación. En el budismo *mahāyāna** la compasión es la motivación que conduce al *bodhisattva** a tomar el voto. En los budas y los *bodhisattva** avanzados, la compasión alcanza a todos los seres hasta el final de los tiempos, persigue liberarlos de todas las formas de sufrimiento y es entonces llamada la Gran Compasión (*mahākaruṇa*) (Gómez 1996, 290).

kleśa: El término puede significar turbación, aflicción y también mancha, mácula. Cubre un amplio rango de estados afectivos y cogniti-

vos que incluyen la percepción distorsionada, como las ideas del yo o de lo mío, y actitudes y sentimientos nocivos, como el odio y la codicia (Gómez 1996, 281). Las turbaciones operan llevando en sí el germen del padecimiento (*duḥkha**) futuro. Se pueden reducir a tres y son la fuente de todo lo nocivo (*akuśala-mūla*): (1) *lobha* o *rāga* (su símbolo es el gallo): la concupiscencia, el deseo, la atracción y el impulso de poseer el objeto del deseo, se neutraliza con la práctica de la generosidad: *dāna*. (2) *dveśa* (la serpiente): el aborrecimiento, el odio, la mala voluntad hacia todo aquello que se opone a nuestra satisfacción o voluntad, se supera mediante el cultivo de la bondad: *maitrī*. (3) *moha* (el cerdo): la ofuscación, confusión, se refiere a la falta de correspondencia entre una acción o un pensamiento y la realidad, se la vence ejerciendo el discernimiento (*prajñā**) y la ecuanimidad (*upekṣā*). El agotamiento tanto del *karma** como de las *kleśa* es, para Nāgārjuna, lo que produce la liberación. La vacuidad (*śūnyatā**) es el remedio que logra dicha extinción. Existe en la tradición de la India una conexión muy clara entre turbación (todo aquello que confunde) e impureza (todo lo que se halla contaminado). El conocimiento no puede ser verdadero si no es puro. La purificación que lleva a cabo el ritual se incorpora al estatuto de lo verdadero.

madhyamaka: Escuela filosófica del *mahāyāna** denominada también *śūnyatāvāda* debido a que postula la falta de naturaleza propia de todos los *dharma** y, por tanto, la vacuidad (*śūnyatā**) de los mismos. Esa vacuidad de todas las cosas alcanza al propio discurso que la pone de manifiesto y considera que esa manera de imaginar el mundo como vacío es un medio adecuado (*upāya**) para la salvación.

mādhyamika: Adherente de la escuela *madhyamaka**.

mahāsāṅghika: Una de las escuelas del budismo *nikāya**. Se la ha considerado un antecedente del *mahāyāna**. Hay evidencia textual de que los *mahāsāṅghika* creían en un Buda supramundano, que se manifestó de forma aparencial en el Buda histórico, consideraban que el *arhant* (el ideal del santo budista de la escuela *theravāda**) podía ser tentado en sueños, tenía residuos de ignorancia, podía albergar dudas y caer de nuevo en el pecado, y sostenían que los *bodhisattva** nacen libres de odio o apetencia sexual y pueden renacer en los destinos nefastos (*dur-gati**) para rescatar a los seres que allí sufren. Estas y otras doctrinas se aproximan a las del *mahāyāna**, pero no permiten probar una supuesta filiación.

mahāyāna: Gran vehículo. No es una escuela budista sino una co-

rriente de pensamiento cuyos orígenes se remontan al menos al siglo II o III d. C. Este movimiento no es ni una revolución, ni una reforma, ni una secta, ni una invasión de lo profano en lo sagrado, como se ha dicho a menudo. Esta nueva forma de pensamiento enfatiza ideas como (1) el carácter supramundano (*lokottara*) del Buda histórico, (2) el ideal del *bodhisattva** en contraposición al del *arhat** y (3) la naturaleza convencional de la enseñanza (*dharma**).

mantra: El término significa instrumento mental, herramienta para la meditación o para la representación mental. Sílaba o secuencia de sílabas cargadas de energía que expresan fuerzas cósmicas o aspectos de los budas. Los mantras sirven como herramientas para la meditación y se utilizan también como protección ante lo maligno o para la obtención de peticiones o ruegos. Suelen tener la longitud de una cláusula o sentencia y se considera que representan la esencia de una verdad doctrinal o de una presencia sagrada. Pueden contener frases inteligibles del lenguaje natural, pero a veces partes de ellos consisten en pronunciaciones no naturales con poder de evocación. Además de su uso en la meditación, un mantra puede tener las funciones del encantamiento, el hechizo, la jaculatoria, la bendición y el maleficio.

māyā: Engaño, encanto, artificio, truco, hechizo, arte o acto de magia. La palabra sánscrita aparece ya en el *Ṛg-veda*, donde se refiere a una de las armas del dios Indra, una red (*indrajāla*) con la cual ciega y confunde a sus enemigos, induciendo en ellos percepciones falsas e ilusiones o haciéndose él mismo invisible. En el budismo de los *āgama* y los *nikāya** aparece con referencia a los poderes de los magos, los taumaturgos o los budistas que han logrado los poderes extraordinarios que produce el *samādhi** (los *abhijñā* o *siddhi*). A veces se refiere a la ilusión de un yo sustancial, en cuyo caso es una explicación metafórica de cómo puede surgir la idea del yo y lo mío entre fenómenos que no constituyen un yo y no son «míos». El *mahāyāna** adopta este sentido e incluye los fenómenos de *māyā* (trucos de magia, creaciones de prestidigitación o ilusionismo mágico) entre los diez símiles (*upamā*) que explican la ilusión de la realidad sobre un fondo vacío. Este último uso del vocablo está imbricado con el de la persona como «hombre o mujer creado por artificio mágico» (*nirmita*) (Gómez, glosario inédito).

māyākara: El sortilegio o el arte de la magia es una «realidad cultural» en muchas partes de Asia; es decir, se acepta como un hecho que

los magos puedan producir apariciones y transformaciones prodigiosas, ya sea por conocimientos técnicos de magia o como consecuencia de su maestría en el *samādhi**. Pero el arte de la magia aparece en el budismo también como metáfora de la facultad creadora y adaptadora de los budas y los *bodhisattva**, que son considerados magos porque conocen la ilusión del mundo, pero se amoldan gustosamente a esta alucinación con el fin de beneficiar a todos los seres vivos que sufren por creer que esta ilusión mágica es una realidad última y fundamental. El *māyākarin* es el mago o taumaturgo. Epíteto de los budas, los *bodhisattva** y los *siddha*. Indica tanto su capacidad de adaptación y su destreza en las estrategias de salvación (*upāya**), como la destreza y el poder de la magia (Gómez, glosario inédito).

nāga: Literalmente, «serpiente», parecida a la cobra. Los *nāga* son seres semidivinos y benéficos que en primavera suben a los cielos y en invierno permanecen bajo tierra. Usualmente son descritos como cobras con cabezas humanas. Son los guardianes del cielo y los que otorgan la lluvia. El término *nāga* o *mahānāga* se aplica a menudo al Buda o al que ha trascendido el ciclo de los renacimientos. Sus reyes (*nāgarāja*) son divinidades acuáticas que gobiernan ríos, mares, lagos y manantiales. Para algunas de las tradiciones budistas estos reyes de lo acuático guardaban en sus palacios submarinos las escrituras del *mahāyāna*, difundidas por el propio Buda pero ocultas a la espera de que los hombres estuvieran preparados para recibirlas.

nikāya: Grupo de cosas en general. Corpus, compilación, colección. Colecciones de textos (*sūtra**) que integran el canon pāli; hay cinco *nikāya*: *dīgha*, *majjhima*, *saṃyutta*, *khuddaka* y *aṅguttara*. El término puede utilizarse como «escuela» o «secta», como en *theravāda nikāya*, *sarvāstivāda nikāya*.

nirodha: Detención total, cese. En la literatura budista se aplica al cese del sufrimiento, al cese de las pasiones que lo causan y al cese de los renacimientos. A menudo el término se emplea como sinónimo de *nirvāṇa**.

nirvāṇa: Nirvana. Término utilizado por los budistas en su concepción del estado de liberación del sufrimiento y la reencarnación. A pesar de ser un término muy conocido fuera de Asia, los propios budistas nunca se han puesto del todo de acuerdo sobre su significado. Su etimología revela la ambigüedad y polisemia del concepto. El término

sánscrito *nirvāṇa* es un sustantivo de acción que significa el acto y el efecto de soplar [a algo] para apagarlo, apagar, o extinguir, pero también el proceso y el resultado de quemar algo que queda extinguido, enfriar, aquietar, calmar, y también amansar, hacer dócil. Técnicamente, en las tradiciones religiosas de la India, denota un proceso de experimentación y logro de la liberación de la incontenible sed del deseo y del dolor de los repetidos nacimientos, vidas y muertes.

paramārtha-satya: La verdad (*satya*) según el sentido último (*paramārtha*). A menudo se traduce, erróneamente, como «verdad absoluta», frente a la «convencional» (*saṃvṛti*-satya*). Para el *mādhyamika**, dado que dicha verdad última descansa en la convencional, no es coherente considerarla absoluta. El término *paramārtha* está compuesto de *parama*, el superlativo de «otro»: «lo totalmente otro», y *artha*, que puede significar provecho, significado, sentido, utilidad, meta. Esa verdad es pues la realidad tal y como se ve una vez que se ha alcanzado la meta última. Desde esa perspectiva para el *mādhyamika** el nirvana no es diferente del *saṃsāra**. La forma en la que Nāgārjuna entiende la vacuidad (*śūnyatā**) es un camino de salvación que pasa por el reconocimiento (discernimiento) de la relacionalidad y condicionalidad de todo lo existente. Así pues, la vacuidad tiene un propósito último (*parama artha*) y un beneficio (otro de los significados de *artha*). Los trabajos de Nāgārjuna son en parte esfuerzos por aclarar, pensar, cultivar y perfilar dicho propósito.

pāramitā: Las virtudes perfectas que debe cultivar el *bodhisattva** en su carrera espiritual. Literalmente, «ida al otro lado, a la otra orilla». Generalmente se traduce por «perfecciones», pero considero mejor «virtudes excelentes o perfectas». Los textos usualmente listan seis: (1) la generosidad perfecta (*dāna*), (2) la moralidad perfecta (*śīla**), (3) la perfecta paciencia y serena aceptación (*kṣānti*), (4) la energía o fortaleza en la práctica de la virtud (*vīrya*), (5) la perfecta concentración mental (*dhyāna*) y (6) el discernimiento perfecto de la naturaleza de las cosas (*prajñā**). A éstas suelen agregarse otras cuatro en la literatura del *mahāyāna**: (7) la habilidad en los medios (*upāya*-kauśalya*), (8) el voto perfecto (*praṇidhāna**), (9) el esfuerzo en la ejercitación de los diez poderes (*bala*) y (10) el conocimiento perfecto (*jñāna**).

prajñā: La facultad mental del discernimiento. Como facultad superior y perfectamente desarrollada, es para el *mādhyamika** ese aspecto

del conocimiento mediante el cual uno reconoce lo que es cierto y lo que no lo es. Es el conocimiento de la verdadera naturaleza de las cosas (*dharma**), y el reconocimiento de que ni surgen ni cesan (*anutpāda**), es la capacidad de reconocer la vacuidad de las cosas y de darse cuenta de que todas ellas tienen una serenidad (la del nirvana*) donde no hay surgimiento posible (*anutpāda**).

praṇidhāna: Determinación, resolución, aspiración, promesa, voto o propósito solemne. El voto, la resolución y la promesa del *bodhisattva** de dedicar su vida a la obtención de la suprema iluminación y a la salvación del prójimo. Cualquier declaración o serie de declaraciones en las que una persona hace esta promesa específica o deseo solemne. Toma un lugar central en el *mahāyāna** y es el punto de partida de la carrera de *bodhisattva**.

prapañca: En el contexto de la filosofía *madhyamaka** se debe traducir por «elucubración», «imaginar sin mucho fundamento», se usa en los textos pāli como «divagación» o «verborrea». En el sánscrito clásico significa «elocuencia retórica exagerada», con implicaciones peyorativas, culteranismo del pensamiento. En el *mahāyāna** parece querer decir: «aspecto del pensamiento de sopesar, ponderar, escoger dualidades», nociones que nutren el apego, el odio y la duda. Fabricación mental, confusión mental. Se trata de un término de carácter negativo: el discurso mental interno como cortina de humo que no nos permite ver la realidad. Candrakīrti lo define como el lenguaje (*prapañca vāc*) con capacidades tanto encubridoras como reveladoras.

pratītyasamutpāda: Origen condicionado, relacionalidad, contingencia. Término abstracto y de carácter filosófico usado en el discurso budista para referirse al siguiente hecho: la existencia de cualquier cosa o fenómeno se origina y depende de otras cosas o fenómenos y, aunque estas últimas puedan ser consideradas como las causas y condiciones del hecho producido, son a su vez el resultado (efecto) de otras causas y condiciones. De acuerdo con la visión budista, el «origen condicionado» describe el modo en el que las cosas son. El concepto tiene una importancia fundamental para el *mādhyamika**. Nāgārjuna declara que, dado que todas las cosas tienen un origen relacional y condicionado, son vacías (MK 24.18), por lo que ninguna cosa o fenómeno existe con una naturaleza propia o consustancial, y por tanto no se puede decir que nada surja. El concepto tiene un valor soteriológico, pues realizar la verdad de

la condicionalidad de todo es darse cuenta de que la naturaleza de todas las cosas no tiene surgir ni perecer y que todo tiene la serenidad del nirvana (MK 18.7). Se dirá entonces que el origen condicionado es el que permite ver las nobles verdades y, viéndolas, encontrar el camino hacia la salvación (MK 24.40).

pratyekabuddha: Buda solitario. Clase semimítica de ascetas que fueron probablemente una concepción idealizada del eremita o asceta errante y mendicante. Un buda solitario es una persona que obtiene la liberación mediante la comprensión profunda de la condicionalidad de todo (*pratītyasamutpāda**) y se convierte en buda sin la ayuda de ningún maestro. Sin embargo, un buda solitario no tiene la compasión de un buda perfecto y no comparte su conocimiento con los demás (Gómez 1996, 326).

preta: El que se ha ido, difunto, fantasma. Espíritu famélico o hambriento. Es una de las tres formas de existencia negativa. El budismo considera seis modos de existencia (*gati**). Son seres cuyo *karma** es demasiado malo para determinar su renacimiento entre los *asura*, pero no tan malo para que renazcan en los infiernos (*naraka*). Según la concepción tradicional, la avidez, la envidia y los celos pueden determinar el renacimiento entre los *preta*. Padecen el tormento del hambre, pues tienen el vientre enorme pero la boca diminuta como el ojo de una aguja, y sufren también otras penas.

puṇya: Mérito. El fruto de la conducta virtuosa (corporal, oral y mental), concebido como atributo o propiedad del que la lleva a cabo. El mérito puede acumularse, redimir por su justo valor, dedicarse o ser dirigido hacia un propósito futuro o hacia una causa espiritual, y ser transferido a otro ser vivo (Gómez 1996, 310). La dedicación del mérito es un concepto importante en el *mahāyāna**: técnicamente el mérito pertenece a quien lo crea, sin embargo, puede ser regalado a otro. Es difícil encontrar un ritual *mahāyāna** que carezca de la dedicación del mérito que produce el mismo ritual. El mérito puede ser dedicado a un ser en particular, a todos los seres o a una meta espiritual como la obtención del nirvana (Gómez 1996, 292).

samādhi: Tecnicismo budista que se suele traducir por «concentración» y que describe tres estadios del óctuple sendero: el esfuerzo, la atención y la concentración adecuados. Puede producirse en circunstancias variadas según los métodos de meditación, pero en todos ellos es re-

sultado del cultivo (*bhāvanā**) de la meditación, es decir, de un entrenamiento mental que incorpora tanto técnicas del yoga como maneras de procesar la percepción y de manejar el intelecto. Se trata de un precursor de las más elevadas experiencias de la meditación descritas en las tradiciones budistas.

samatā: Nombre abstracto con el que se intenta capturar la idea de que desde la perspectiva de la iluminación todos los *dharma** son iguales, esto es, igualmente vacíos de sustancia y carentes de una esencia permanente e independiente.

samaya: La identidad del símbolo y lo simbolizado, la encarnación de la realidad en el símbolo.

saṃkalpa: Propósito que se da cuando se sobreponen cualidades intencionales a las cosas. El prefijo *sam-* (intensivo) trae la idea de «construir», «recoger» (lo opuesto al prefijo *vi-*, separar). Y la raíz sánscrita *klṛp-* significa «cortar», «diseccionar», «darle forma a algo o construirlo». En el óctuple sendero *saṃkalpa* es la intención justa. Debe distinguirse de *vikalpa*, construcciones conceptuales que separan o compartimentan la realidad, «discriminación», y de *parikalpa*, «imaginación» (con el prefijo *pari-*, «por todos lados», «alrededor» o «al revés de»).

saṃsāra: El ciclo de la transmigración que recorren los seres encadenados por la ignorancia (*avidyā**) y la sed (*tṛṣṇā**) una y otra vez, mediante sucesivas muertes y renacimientos. Este ciclo es extenso: «Cada persona ha bebido más leche de la que cabría en los cuatro océanos» (SL 67), y en él todo es efímero, desagradable (SL 58) y terrible como un bosque lleno de depredadores (RA 1.13). La vida en *saṃsāra* es más inestable y frágil que una burbuja arrastrada por el viento (SL 55). Hay seis modos de existencia (*gati**) inmersos en este proceso que no ha tenido comienzo y cuya característica primordial es la del sufrimiento (*duḥkha**). El budismo *nikāya* lo imaginó como el lugar del que hay que escapar mediante el *nirvāṇa**. Posteriormente el *mahāyāna** lo imagina como el lugar donde debe permanecer el *bodhisattva** para, llevado de su compasión (*karuṇā**), ayudar a los seres a alcanzar la salvación.

saṃskāra: Formaciones kármicas que crea aquel que está sumido en la ignorancia (*avidyā**) y que le hacen renacer en un determinado entorno (MK 26.1). Predisposición, tendencia mental, configuración psíquica. Puede significar (1) las actividades, procesos, operaciones mentales conscientes del individuo, especialmente las voliciones, y (2) los

residuos, los efectos diferidos que dejan esas actividades y que dan lugar a una nueva vida, a una nueva conciencia alrededor de la cual se organiza un nuevo individuo.

saṃvṛti: Lo convencional, lo que pertenece al acuerdo común; *saṃvṛti-satya* es así la verdad (*satya*) del mundo, una verdad convencional sujeta a las reglas del lenguaje, las ciencias y la comunicación, es sinónimo de *vyavahāra**. Etimológicamente la palabra se descompone en: *sam-vṛ-ti*. En el indo medio, *sam (m) ut*, en pāli *sam-mu-ti*; *mu* procede de la raíz *man*: «pensar con otros», «pensar en comunidad». Es la pragmática de acuerdo común, usanza, costumbre, convenio de significación.

saṅgha: Término que designa tanto la orden monástica budista como cualquier otro grupo o comunidad de creyentes que representan los ideales budistas. Incluye monjes (*bhikṣu*) y monjas (*bhikṣunī*), novicios (*śrāmaṇera*), laicos (*upāsaka*) y a los *bodhisattva**.

satyadvaya: Las dos verdades. Doctrina central en el *madhyamaka**. Postula que hay una verdad convencional (*saṃvṛti*-satya*) y una verdad según el sentido último (*paramārtha*-satya*) que se sitúa en un nivel jerárquico superior pero que depende de aquélla por descansar en lo convencional.

śīla: Hábito en general. En la literatura budista, usualmente «hábito moral, buenos hábitos, moralidad, ética». La tradición reconoce varios códigos o reglas de conducta, varias formas de observancia y ritualización de los códigos éticos y diversas teorías sobre el valor soteriológico de la cultura ética. (1) El principio ético fundamental, o la moral general; en la literatura canónica (y hoy en los países de filiación *theravāda**) son «los cinco preceptos» (*pañca-śīla*): no matar, incitar a matar o consentir que se mate a ningún ser vivo; no tomar lo que no se nos ha dado, no incitar a otro a robar ni consentir el robo; llevar una vida casta (para el laico conlleva la fidelidad y no desear la mujer ajena, para el religioso monástico, conlleva la castidad total); no pronunciar palabras falsas, ni incitar a otros a mentir ni consentir la mentira; no tomar bebidas embriagantes, no incitar a otros a tomarlas ni consentir que otro las tome. Para el *theravāda**, estos cinco principios se adoptan o se ensayan en ritos confesionales. (2) Un código expandido incluye ocho o diez principios de la conducta recta: los Diez Principios de la Conducta Saludable. Suelen dividirse en tres categorías: la conducta sana del cuerpo (los tres

primeros de los cinco), la conducta sana del habla (no pronunciar palabras falsas, palabras ásperas, palabras de oprobio o calumnia, y palabras frívolas), y la conducta sana del pensamiento (superar los estados mentales que nacen de la concupiscencia, los que nacen de la animadversión y superar las creencias falsas). En el Lejano Oriente, esta versión del decálogo toma otras formas y es parte integrante de los ritos del voto del *bodhisattva**, especialmente en China, aunque aparece en otros ritos en Corea y Japón. Así pues, el código moral no se puede separar del rito o de la vida monástica. (3) Los códigos conventuales se basan en la tradición de los preceptos de los *prātimokṣa*, los cuales integran una gran variedad de tipos de código, que suelen contar con más de doscientas reglas e incluyen principios de moral universal junto a normas de protocolo y etiqueta. Los códigos de este género se pueden entender como fenómenos religioso-culturales similares a las reglas rabínicas y las reglas monásticas de las tradiciones cristianas de las iglesias de filiación griega y romana. (4) La observancia del *prātimokṣa* se celebra en el *uposatha* y en ese sentido es un ejemplo más, si no el más antiguo de los ejemplos, de la integración o la conexión necesaria entre rito y regla. (5) Los códigos conventuales se entienden a menudo como guías de entrenamiento (*śikṣā*) y de autocontrol o dominio de sí. La moral óctuple sirve de modelo ascético para los laicos durante el *uposatha*. Se añaden tres principios a los cinco: comer sólo una vez al día, no asistir a bailes o a lugares donde se toca música o se canta, y no acicalarse con guirnaldas, perfumes, ungüentos, cosméticos o joyas, y, por último, no dormir en una cama alta o ancha. (6) Según Asaṇga (*Bodhisattvabhūmi*) la moral del *bodhisattva** tiene tres niveles o aspectos: la moral del precepto (que es mayormente moral de abstinencia o freno: *saṃvara*), la moral de la virtud o del cultivo de estados, cualidades y acciones saludables (*kuśala*), y la moral altruista que consiste en hacer el bien al prójimo (*parārtha* o *sattvārtha*) supeditando el interés propio al ajeno. (7) En un sentido restringido (como observancia de la regla moral y dominio de los impulsos nocivos), *śīla* también es la segunda de las seis, o diez, virtudes perfectas (*pāramitā**). Pero como moral perfecta, *śīla* no se deja separar fácilmente de la generosidad (*dāna*) y la aceptación paciente (*kṣānti*), virtudes que representan, respectivamente, las dimensiones altruista y cognitiva de la virtud (Gómez, glosario inédito).

skandha: Componentes de la personalidad. Son factores o elementos

agrupados con miras a explicar la constitución del individuo. El término *skandha* es un tecnicismo budista de valor colectivo que designa determinados tipos de *dharma**: la forma material (*rūpa*), la sensación (*vedanā*), la percepción (*saṃjñā*), la predisposición (*saṃskāra**), la conciencia (*vijñāna**). A menudo se llama grupo de apropiación (*upādāna*-skandha*) porque, excepto en los budas, la apetencia o la sed (*tṛṣṇā**) se apropia de ellos, de modo que se constituyen en objetos de apego y determinan el sufrimiento.

śloka: El metro más frecuente en la literatura sánscrita clásica, es un dístico que consta de dos miembros (*pāda*), cada uno de ocho sílabas. Lo traduzco como «verso» para distinguirlo de la *kārikā**: «estrofa», que consta de dos dísticos. Las «kárikas» de Nāgārjuna están compuestas por dos *śloka* (dos dísticos de dieciséis: treinta y dos sílabas en total), pero puede haber kárikas con otro tipo de metro.

smṛti: Conciencia constante y atenta a los fenómenos y a las realidades espirituales. Uno puede ser consciente de su respiración o de sus pasos, pero también de la doctrina y los preceptos que gobiernan la vida del practicante (Gómez 1996, 310). Atención vigilante a todos los procesos mentales y corporales.

śrāvaka: Originalmente el término se refería a cualquiera que practicara la disciplina del Buda, especialmente los que habían tomado los votos monásticos. En el *mahāyāna** se refiere a los «meros discípulos», esto es, aquellos que no tratan de emular al Buda tomando el voto del *bodhisattva**. En este sentido la palabra se usa a menudo en contraste con el *bodhisattva**. Como tal, el término se usa en el *mahāyāna** de forma peyorativa: aquel que carece de la motivación para seguir el camino del *bodhisattva** (Gómez 1992, 294).

śūnyatā: Vacuidad. Para el *mādhyamika** designa la falta de naturaleza propia o de algo permanente e independiente en todo lo existente. Es la implicación de la condicionalidad e interrelacionalidad de todas las cosas (*pratītyasamutpāda**).

sūtra: Discurso, en forma de diálogo o sermón, pronunciado por el Buda o por uno de sus discípulos inmediatos. La mayoría son presentados como la enseñanza de la doctrina dada por Śākyamuni. Es común considerar los *sūtra* como el lugar para las afirmaciones doctrinales, pero también sirven a usos pictóricos, narrativos y rituales (Gómez 1996, 327).

svabhāva: Naturaleza propia: lo que no está fabricado (*kṛtaka*), lo

que no es el efecto de otra cosa, lo que existe por sí mismo (MK 15.1). Lo *kṛtaka*, lo «fabricado», es lo opuesto a *svabhāva*, que es una naturaleza propia y consustancial. Para el *mādhyamika** todo lo existente es *kṛtaka*, por tanto nada de lo que existe tiene una naturaleza propia o consustancial.

tathāgata: Epíteto para los budas que han alcanzado el despertar perfecto y completo. El que conoce lo que nadie más conoce. Es aquel que conoce las cosas tal y como son y que camina según el ideal de perfección. El término sugiere cierta trascendencia, el estado de perfecta liberación del *tathāgata* está más allá de todo nombre o idea, es inconcebible (*acintya*) e inconmensurable.

tathatā: Talidad, asidad. El término apunta en dos direcciones: (1) Es una manera de concebir lo inconcebible, de explicar lo inexplicable. (2) Designa la naturaleza de las cosas, las cosas tal y como son.

tattva: La verdadera realidad, la que sólo conocen los budas. Nāgārjuna la define (MK 18.9) así: «Sin depender de otra, serena, no fabricada por la elucubración, más allá de toda discriminación, sin distinciones». También se usa como sinónimo de *svabhāva**, como referencia al hecho como tal, a la cosa en sí, a la cosa real o presente (MK 22.8).

theravāda: Forma de budismo predominante en el sudeste asiático y Sri Lanka. Escuela del budismo *nikāya* que se ve a sí misma como la forma más antigua de budismo. Los *sūtra** de su canon (*tripiṭaka*), redactado en pāli, son considerados por la exégesis de esta escuela como la palabra sagrada que procede directamente de los labios de Śākyamuni. Su ideal de santo es el *arhat**.

tīrthika: Peregrino, asceta que visita los lugares santos. Para el budismo son los que siguen otras doctrinas. La mejor traducción en el contexto polémico es la de «heterodoxos», frente a la ortodoxia budista.

tṛṣṇā: Sed, deseo. Según la segunda de las cuatro nobles verdades (*āryasatya**), la sed es la causa fundamental (*samudaya*) del sufrimiento (*duḥkha**). Esta sed toma tres formas: sed de placeres sensuales, sed de existencia y sed de inexistencia. Su antídoto es el óctuple sendero (*aṣṭaṅgika-mārga*). El deseo tiene una vinculación esencial con el presente. De ahí se sigue que la investigación del mundo de los fenómenos, la investigación de lo «observable», debe partir de una investigación sobre el deseo.

upādāna: Apropiación, apego, aferramiento. En la literatura budista

a menudo aparece junto a los factores de la personalidad (*upādāna skandha*) de los que la persona se apropia confundiéndolos con el «yo» (*ātman*). El apego crea los vínculos que atan a los seres al *saṃsāra** e impiden su liberación (*nirvāṇa*). Sin embargo, en el ideal del *bodhisattva** el apego se convierte en un aspecto necesario para el desarrollo de la compasión (*karuṇā**) hacia todos los seres. El apego es uno de los eslabones de la cadena del origen condicionado (*pratītyasamutpāda**), según la cual es el deseo o la sed (*tṛṣṇā**) el que condiciona la apropiación (*upādāna*) de un seno materno con el que se inicia una nueva existencia (*bhava*).

upāya: Medio de hacer o lograr algo, método, manera, estratagema, remedio. Medio que tiene éxito frente al enemigo, enfoque, truco, engaño. En el sentido de «medio hábil» (*upāya-kauśalya*), es la capacidad del *bodhisattva** para guiar a los seres hacia el despertar, usando todos los recursos imaginables, desde métodos didácticos o de persuasión hasta el despliegue de prodigios y milagros. Es uno de los conceptos más relevantes del *mahāyāna**, y en el contexto soteriológico puede significar tanto los medios de salvarse uno mismo como las estrategias para persuadir y salvar al prójimo. Esta facultad es una de las *pāramitā**, y el *bodhisattva** la adquiere en el séptimo estadio (*bhūmi*). Las escuelas del *mahāyāna** atribuyen esta virtud al propio Buda, que adaptó la forma de la enseñanza a las capacidades de su audiencia en cada momento particular.

vijñāna: Conocimiento, conciencia. La actividad y facultad de advertir, notar o percatarse de una percepción, sensación o pensamiento. Además, la acción y el efecto de conocer o cobrar conciencia de algo; también el discernimiento, el acto de entender cabalmente, el conocimiento superior, la conciencia plena o el conocer el propio conocer. En la literatura del *mahāyāna**, además de las acepciones indicadas, se entiende *vijñāna* como el órgano mental (sinónimo de *citta* y *manas*), el proceso de apercepción y el depósito de las semillas (*bīja*) kármicas.

vinaya: Códigos budistas en los que se especifican las reglas de comportamiento de la comunidad monástica. El término hace referencia también al conjunto de textos que registran dichas reglas.

viparyāsa: Literalmente, «ver una cosa como su opuesto», trastorno o distorsión total de la realidad, ir en contra del orden natural de las cosas. La tradición considera cuatro distorsiones (*viparyāsa*): (1) lo eterno

(*nitya*) frente a lo efímero (*anitya*), (2) el «yo» (*ātman*) frente al «no yo» (*anātman*), (3) la dicha (*sukha*) frente al sufrimiento (*duḥkha**), y (4) lo puro (*śubha*) frente a lo impuro (*aśubha*).

vyavahāra: «Intercambio». Transacción (comercial) donde una cosa se sustituye por otra. También puede significar práctica, costumbre, usanza.

Bibliografía

Abe, Masao. 1992. *A study of Dōgen: His philosophy and religion*, Steven Heine (ed.), Albany (NY), State University of New York Press.

Arnau, Juan. 2005. *Métodos de la vacuidad budista. La filosofía de Nāgārjuna*, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Austin, John L. 1982. *Cómo hacer cosas con palabras*, trad. Genaro Carrió y Eduardo Rabossi, Barcelona, Paidós.

Bareau, André. 1992. «Buda, jefe de la comunidad de monjes», trad. María Urquidi, *Revista de Estudios Budistas*, México D. F., Eón.

Barthes, Roland. 1980. *S/Z*, trad. Nicolás Rosa, Madrid, Siglo XXI.

–, 1993. *La aventura semiológica*, trad. Ramón Alcalde, Barcelona, Paidós.

–, 1994. *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, trad. C. Fernández Medrano, Barcelona, Paidós.

Basham, Arthur L. 1951. *History and doctrines of the Ājīvikas. A vanished indian religion*, Londres, Luzac and Company.

Beal, Samuel. 1969. (ed./trad.) *Si-Yu-Ki. Buddhist Records of the Western World. Traslated from the Chinese of Huien Tsiang*, Londres, Trubner & Co.

Black, Max. 1949. *Language and philosophy. Studies in method*, Ithaca (NY), Cornell University Press.

–, 1954. *Problems of Analysis*, Ithaca (NY), Cornell University Press.

Borges, Jorge Luis. 1985. *Otras inquisiciones*, Madrid, Alianza.

–, 1986. *Discusión*, Madrid, Alianza.

–, 1992. *Ficciones*, Madrid, Alianza.

–, 1998. *El hacedor*, Madrid, Alianza.

Bourdieu, Pierre. 2001. *Language and symbolic power*, trad. Gino Raymond y Matthew Adamson, Cambridge (MA), Harvard University Press.

Bruner, Jerome. 1998. *Realidad mental y mundos posibles*, trad. Beatriz López, Barcelona, Gedisa.

–, 1999. *La importancia de la educación*, trad. Alejandra Devoto, Barcelona, Paidós.

Burke, Kenneth. 1961. *The rhetoric of religion: Studies in logology*, Boston (MA), Beacon Press.

Cabezón, José Ignacio. 1994. *Buddhism and Language. A study of indo-tibetan scholasticism*, Albany (NY), State University of New York Press.

Camus, Albert. 1999. *El mito de Sísifo*, trad. Esther Benítez, Madrid, Alianza.

Certeau, Michel de. 1993a. *La fábula mística. Siglos XVI y XVII*, trad. Jorge López Moctezuma, México D. F., Universidad Iberoamericana.

–, 1993b. *La escritura de la historia*, trad. Jorge López Moctezuma, México D. F., Universidad Iberoamericana.

–, 1998. *Historia y psicoanálisis. Entre ciencia y ficción*, trad. Alfonso Mendiola, México D. F., Universidad Iberoamericana.

–, 2000. *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, trad. Alejandro Pescador, México D. F., Universidad Iberoamericana.

Cioran, Emile M. 1992. *Ejercicios de admiración y otros textos*, trad. Rafael Panizo, Barcelona, Tusquets.

Conze, Edward. 1957. (ed./trad.) *Vajracchedikā Prajñāpāramitā*, Roma, Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente.

–, 1960. *The Prajñāpāramitā literature*, 'S-Gravenhage, Mouton.

–, 1968. *Thirty years of buddhist studies (Selected Essays)*, Columbia (SC), The University of South Carolina Press.

–, 1984. (ed./trad.) *The large sutra of perfect wisdom*, Berkeley (CA), University of California Press.

–, 1996. *Buddhist tought in India*, Ann Arbor (MI), The University of Michigan Press.

Corless, Roger. 1995. «The Chinese Life of Nāgārjuna», en *Buddhism in Practice* (Donald S. Lopez, ed.), Nueva Jersey, Priceton University Press.

Chattopadhyaya, Debiprasad. 1970. (ed.) *Tāranātha's History of Buddhism in India*, Simla, Indian Institute of Advanced Study.

Davidson, Donald. 1992. *Mente, mundo y acción*, trad. Carlos Moyá, Barcelona, Paidós.

–, 2001. *De la verdad y de la interpretación*, trad. Guido Filippi, Barcelona, Gedisa.

Derrida, Jacques. 1989. *La escritura y la diferencia*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Anthropos.

–, 1997a. *Cómo no hablar y otros textos*, trad. Patricio Peñalver, Barcelona, Proyecto a.

–, 1997b. *La diseminación*, trad. José Martín, Madrid, Fundamentos.

–, 2000. *De la gramatología*, trad. Óscar del Barco y Conrado Ceretti, México D. F., Siglo XXI.

Dragonetti, Carmen. 1967. *Dhammapada. La esencia de la sabiduría budista*, Buenos Aires, Sudamericana.

–, 1977. *Dīgha Nikāya, diálogos mayores de Buda*, Caracas, Monte Ávila.

–, 1984. *Siete sūtras del Dīgha Nikāya, diálogos mayores del Buddha*, México D. F., El Colegio de México.

Durkheim, Émile. 1993. *Las formas elementales de la vida religiosa*, trad. Ana Martínez, Madrid, Alianza.

Eco, Umberto. 1992. *Los límites de la interpretación*, trad. Helena Lozano, México D. F., Lumen.

–, 1995. *Interpretación y sobreinterpretación*, trad. Juan Gabriel López Guix, Madrid, Cambridge University Press. (Incluye colaboraciones de Richard Rorty, Jonathan Culler, Christine Brooke-Rose; ed.: Stefan Collini.)

–, 1997. *¿En qué creen los que no creen?*, trad. Esther Cohen, México D. F., Taurus.

Eliade, Mircea. 1998. *El yoga. Inmortalidad y libertad*, trad. Diana Luz Sánchez, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

–, 2000. *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*, trad. Ricardo Anaya, Madrid, Alianza.

Empírico, Sexto. 1996. *Hipotiposis pirrónicas*, ed./trad. Rafael Sartorio Maulini, Madrid, Akal.

Fatone, Vicente. 1971. *El budismo «nihilista»*, Buenos Aires, Eudeba.

–, 1972. *Obras completas I. Ensayos sobre hinduismo y budismo*, Buenos Aires, Sudamericana.

Fish, Stanley. 1980. *Is There a Text in this Class. The Authority of Interpretive Communities*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

Foucault, Michel. 1970. *La arqueología del saber*, trad. Aurelio Garzón, México D. F., Siglo XXI.

–, 1990. *Tecnologías del yo*, trad. Mercedes Allende, Barcelona, Paidós.

–, 1992. *Historia de la locura en la época clásica*, trad. Juan José Utrilla, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

–, 1996. *Hermenéutica del sujeto*, trad. Fernando Álvarez-Uría, La Plata (Argentina), Altamira.

–, 1997. *Nietzsche, la genealogía, la historia*, trad. José Vázquez, Valencia, Pre-textos.

–, 1998. *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Frost, México D. F., Siglo XXI.

–, 1999a. «¿Qué es un autor?», en *Entre filosofía y literatura* (Obras esenciales, vol. I), trad. Miguel Morey, Barcelona, Paidós.

–, 1999b. «La locura y la sociedad», en *Estética, ética y hermenéutica* (Obras esenciales, vol. III), trad. Ángel Gabilondo, Barcelona, Paidós.

–, 1999c. *Estrategias de poder* (Obras esenciales, vol. II), trad. Fernando Álvarez y Julia Varela, Barcelona, Paidós.

–, 2000. *El pensamiento del afuera*, trad. Manuel Arranz, Valencia, Pre-textos.

Foucault, Michel y Gilles Deleuze. 1999. *Theatrum Philosophicum / Repetición y diferencia*, trad. Francisco Monge, Barcelona, Anagrama.

Frauwallner, Erich. 1995. *Studies in Abhidharma literature and the origins of buddhist philosophical systems*, trad. Sophie Francis Kidd, Nueva York, State University of New York Press.

–, 1996. «Antropología del budismo», trad. F. Tola y C. Dragonetti, *Revista de Estudios Budistas*, México D. F., Eón.

Gadamer, Hans-Georg. 1977. *Philosophical Hermeneutics*, ed./trad. David Linge, Berkeley (CA), University of California Press.

–, 1988. *La dialéctica de Hegel*, trad. Manuel Garrido, Madrid, Cátedra.

–, 1996. *Verdad y método*, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito, Salamanca, Sígueme.

–, 1997. *Mito y razón*, trad. José Francisco Zúñiga, Barcelona, Paidós.

–, 2001. *El giro hermenéutico*, trad. Arturo Parada, Madrid, Cátedra.

Garfield, Jay L. 1995. *The fundamental wisdom of the Middle Way (Nāgārjuna's Mūlamadhyamakakārikā, translation and commentary)*, Nueva York, Oxford University Press.

Geertz, Clifford. 1989. *El antropólogo como autor*, trad. Alberto Cardín, Barcelona, Paidós.

–, 1992. *La interpretación de las culturas*, trad. Alberto Bixio, Barcelona, Gedisa.

–, 2002. *Reflexiones antropológicas sobre temas filosóficos*, trad. Nicolás Sánchez y Gloria Llorens, Barcelona, Paidós.

Gnoli, Raniero. 1961. (trad.) *Le stanze del cammino di mezzo*, Turín, Boringhieri.

Gombrich, Richard. 1995a. *Theravāda Buddhism. A social history from ancient Benares to modern Colombo*, Nueva York, Routledge.

–, 1995b. «Cómo comenzó el Mahāyāna», trad. Silvia de Alejandro, *Revista de Estudios Budistas*, México D. F., Eón.

Gómez Bedate, Pilar. 1985. *Mallarmé*. Madrid, Ediciones Júcar.

Gómez, Luis Óscar. 1973. «Emptiness and moral perfection», *Philosophy East and West*, vol. 23.

–, 1975a. «Some aspects of the free-will question in the Nikāyas», *Philosophy East and West*, vol. 25.

–, 1975b. «Consideraciones en torno al absoluto de los budistas», *Estudios de Asia y África X*, El Colegio de México.

–, 1976. «Proto-Mādhyamika in the Pāli Canon», *Philosophy East and West*, vol. 26.

–, 1977. «The Bodhisattva as a wonder–worker», *Prajñāpāramitā and Related Systems: Studies in honor of Edward Conze*, Berkeley (CA), University of California.

–, 1985. «Buddhist views on language», bajo la entrada «Language» en M. Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, vol. 8, Nueva York, Macmillan.

–, 1996. *The Land of Bliss. Sanskrit and Chinese versions of the Sukhāvatīvyūha sutras*, Honolulu, University of Hawaii Press.

–, 1998. «Words of silence: Liberation from language and the language of liberation in Buddhism», inédito.

–, 2000a. «Two jars on two tables. Reflections on the "Two Truths"», en Jonathan A. Silk (ed.), *Wisdom, Compassion, and the Search for Understanding. The Buddhist Studies Legacy of Gadjin M. Nagao*, Honolulu, University of Hawaii Press.

–, 2000b. «Buddhism as a religion of hope: Obsevations on the "logic" of a doctrine and its foundational myth», *The Eastern Buddhist*, vol. XXXII, n.° 1.

–, 2002a. *El Bodhicaryāvatāra de Śāntideva*, inédito.

–, 2002b. «Silencio intelectual, afecto ordenado», inédito.

–, 2002c. «Entrelíneas: Estudio de una leyenda budista», inédito.

–, 2003. «La liberación del lenguaje y el lenguaje de la liberación», inédito.

Goodman, Nelson. 1983. *Fact, Fiction and Forecast*, Cambridge (MA), Harvard University Press.

–, 1993. *Maneras de hacer mundos*, trad. Carlos Thiebaut, Madrid, Visor.

–, 1995. *De la mente y otras materias*, trad. Rafael Guardiola, Madrid, Visor.

Gracián, Baltasar. 1998. *Agudeza y arte de ingenio*, Madrid, Cátedra.

Gudmunsen, Chris. 1977. *Wittgenstein and Buddhism*, Londres, The Macmillan Press.

Habermas, Jürgen, 1989. *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. Manuel Jiménez, Madrid, Taurus.

Hahn, Michael. 1982. (ed.) *Nāgārjuna's Ratnāvalī*, Bonn, Indica et Tibetica Verlag.

Harvey, Peter. 2000. *An Introduction to Buddhist Ethics*, Nueva York, Cambridge University Press.

Hume, David. 2001. *Investigación sobre el conocimiento humano*, trad. Jaime Salas, Madrid, Alianza.

Huntington, Clair W. Jr. 1986. *The Akutobhayā and Early Indian Madhyamaka*, Ph. D. Dissertation, Ann Arbor (MI), The University of Michigan.

–, 1989. *The Emptiness of Emptiness: An introduction to the early indian Mādhyamika*, con Geshe Namgyal, Honolulu, University of Hawaii Press.

Inada, Kenneth. 1970. *Nāgārjuna; a translation of his Mūlamadhyamakakārikā with an introductory essay by Kenneth K. Inada*, Tokio, Hokuseido Press.

James, William. 1986. *Las variedades de la experiencia religiosa*, trad. J. F. Yvars, Barcelona, Península.

Jayatilleke, Kulatissa Nanda. 1963. *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Londres, George Allen & Unwin Ltd.

Johnston, Edward H. 1984. (ed./trad.) *Aśvaghoṣa's Buddhacarita or Acts of the Buddha*, Delhi, Motilal Banarsidass.

–, 1990. *The Dialectical Method of Nāgārjuna, Vigrahavyāvartanī*, co-autor Arnold Kunst, Delhi, Motilal Banarsidass.

Jong, Jan Willem de. 1949. (ed./trad.) *Cinq chapitres de la Prasannapadā*, París, Librarie Orientaliste Paul Geuther.

–, 1977. (ed.) *Mūlamadhyamakakārikāḥ. Nāgārjuna*, Madrás, The Adyar Library and Research Centre.

–, 1994. «Lo absoluto en el pensamiento budista», trad. Vera Waksman, *Revista de Estudios Budistas*, México D. F., Eón.

Kalupahana, David J. 1976. *Buddhist Philosophy. A Historical Analysis*, Honolulu, University of Hawaii Press.

–, 1996. (ed./trad.) *Mūlamadhyamakakārikāḥ of Nāgārjuna*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Kant, Immanuel. 2002. *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente (edición abreviada), Madrid, Tecnos.

Kasawara, Kenjiu. 1885. *The Dharma Samgraha. An ancient collection of buddhist technical terms*, Max Muller y H. Wenzel (eds.), Oxford, Clarendon Press.

Kawamura, Leslie. 1975. (ed./trad.) *Golden Zephyr. Nāgārjuna's Suhṛllekha. Mi-pham's comentary*, Emeryville (CA), Dharma Press.

Kierkegaard, Søren. 1975. «El Dios Improbable», trad. Luis Ó. Gómez, capítulo III de *Migajas filosóficas* en *Problemas de la Filosofía*, Río Piedras, Universidad de Puerto Rico.

–, 1997. *Temor y temblor*, trad. Vicente Simón Merchán, Barcelona, Altaya.

Komito, David Ross. 1987. *Nāgārjuna's «Seventy Stanzas». A buddhist psychology of emptiness*, Ithaca (NY), Snow Lion.

Kuhn, Thomas. 1982. *La tensión esencial, estudios selectos sobre la tradición y el cambio en la ciencia*, trad. Roberto Helier, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

–, 2001. *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. Agustín Contín, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Lamotte, Étienne. 1944–1980. *Le traité de la grande vertu de sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāśāstra)* (5 vols.), Lovaina, Bureaux du muséon.

–, 1954. «Sur la formation du Mahāyāna», en *Asiatica*, n.º 49.

–, 1988a. *History of Indian Buddhism, from the origins to the Śaka era*, trad. Sara Boin-Webb, Lovaina, Université du Louvain.

–, 1988b. «The assessment of textual interpretation in Buddhism», trad. Sara Boin-Webb, en *Buddhist Hermeneutics*, Donald S. Lopez (ed.), Honolulu, University of Hawaii Press.

Lévi-Strauss, Claude. 1990. *Antropología estructural, mito, sociedad, humanidades*, trad. J. Almela, México D. F., Siglo XXI.

–, 1991. *Las estructuras elementales del parentesco*, trad. M. Cevasco, Barcelona, Paidós.

–, 1992. *Tristes trópicos*, trad. Noelia Bastard, México D. F., Paidós.

Lindtner, Christian. 1982. *Nagarjuniana. Studies in the writings and philosophy of Nāgārjuna*, Copenhague, Narayana Press.

–, 2001. «Nāgārjuna», en *Companion encyclopedia of Asian philosophy*, Brian Carr e Indira Mahalingam (eds.), Nueva York, Routledge.

Lopez, Donald S. 1996. *Elaborations on Emptiness. Uses of the Heart Sūtra*, Nueva Jersey, Princetown University Press.

Loy, David R. 1999. «Language against its own mystifications: Deconstruction in Nāgārjuna and Dōgen», *Philosophy East and West*, vol. 3, Honolulu, University of Hawaii Press.

Maalouf, Amin. 2001. *Identidades asesinas*, trad. Fernando Villaverde, Madrid, Alianza.

Matilal, Bimal Krishna. 1971a. *Epistemology, Logic and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, La Haya, Mouton.

–, 1971b. «Negation and the Mādhyamika dialectic», cap. 5 en Matilal 1971a.

–, 1973. «A critique of the Mādhyamika position», en Sprung (ed.), 1975.

–, 1975. «Mysticism and reality: Inneffability», *Journal of Indian Philosophy*, 3.

–, 1986a. *Perception. An essay on classical indian theories of knowledge*, Oxford, Clarendon Press.

–, 1986b. (ed.) «Buddhist logic and epistemology», en *Buddhist Logic and Epistemology: Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*, Boston (MA), Reidel.

–, 1993. «Vaciedad y multilateralidad», trad. Mariela Álvarez, *Revista de Estudios Budistas*, México D. F., Eón.

May, Jacques. 1958. «La philosophie bouddhique de la vacuité», *Studia Philosophica* 18.

–, 1959. *Candrakīrti Prasannapadā-madhyamaka-vṛtti*, París, Adrien Maisonneuve.

Miura, Isshū y Ruth Fuller Sasaki. 1965. *The Zen Koan*, San Diego (CA), Harcourt Brace and Company.

Murti, Tirupattur R. V. 1955. *The Central Philosophy of Buddhism*, Londres, George Allen and Unwin.

Nagao, Gadjin M. 1990. *The Foundational Standpoint of Mādhyamika Philosophy*, trad. John Keenan, Delhi, Sri Satguru Publications.

–, 1991. «La vida de Buda. Una interpretación», trad. María Urquidi, *Revista de Estudios Budistas*, México D. F., Eón.

–, 1992. *Mādhyamika and Yogācāra: A Study of Mahāyāna Philosophies*, trad. Leslie S. Kawamura, Delhi, Motilal Banarsidass.

Nakamura, Hajime. 1980. *Indian Buddhism: a survey with bibliographical notes*, Hirakata (Japón), Kufs Publication.

Nietzsche, Friedrich. 1994. *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, trad. Luis Manuel Valdés, Madrid, Tecnos.

–, 2000. *La voluntad de poder*, trad. Aníbal Froufe, Madrid, Edaf.

Ñānamoli, Bhikkhu. 1999. (trad.) *The Path of Purification (Visuddhimagga) by Buddhaghosa*, Seattle (WA), BPS Pariyatti Editions.

Obermiller, Eugène. 1986. (trad.) *The History of Buddhism in India and Tibet by Bu-ston*, Delhi, Sri Satguru Publications.

Ortega y Gasset, José. 1972. *Tríptico: Mirabeau o el político, Kant, Goethe desde dentro*, Madrid, Espasa Calpe.

–, 2001. *Ideas y creencias*, Madrid, Alianza.

Pániker, Agustín. 2001. *El jainismo. Historia, sociedad, filosofía y práctica*, Barcelona, Kairós.

Panikkar, Raimon. 1996. *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*, Madrid, Siruela.

Paz, Octavio. 1991. *Conjunciones y disyunciones*, México D. F., Joaquín Mortiz.

Prats, Ramon N. 1996. (ed./trad.) *El libro de los muertos tibetano*, Madrid, Siruela.

Putnam, Hilary. 1988. *Razón, verdad e historia*, trad. José M. Esteban, Madrid, Tecnos.

–, 1994. *Las mil caras del realismo*, trad. Margarita Vázquez y Antonio Liz, Barcelona, Paidós.

–, 1999. *El pragmatismo. Un debate abierto*, trad. Roberto Rosaspini, Barcelona, Gedisa.

–, 2000. *Sentido, sinsentido y los sentidos*, trad. Norma B. Goethe, Barcelona, Paidós.

Rappaport, Roy A. 2001. *Ritual y religión en la formación de la hu-*

manidad, trad. Sabino Perea, Madrid, Cambridge University Press.

Regamey, Konstanty. 1990. (ed./trad.) *The Bhadramāyākāravyākaraṇa. Introduction, tibetan text, translation and notes*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Robinson, Richard H. 1957. «Some logical aspects of Nāgārjuna's system», *Philosophy East and West*, vol. 6.

–, 1972. «Did Nāgārjuna really refute all philosophical views?», *Philosophy East and West*, vol. 22.

–, 1978. *Early Mādhyamika in India and China*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Rorty, Richard. 1990. *El giro lingüístico: dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística*, trad. Gabriel Bello, Barcelona, Paidós.

–, 1991. *Contingencia, ironía y solidaridad*, trad. Alfredo E. Sinnot, Barcelona, Paidós.

–, 1993. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, trad. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós.

–, 1995. «El progreso del pragmatista», en Eco 1995.

–, 1996. *Consecuencias del pragmatismo*, trad. José M. Esteban, Madrid, Tecnos.

–, 2001a. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, trad. Jesús Fernández, Madrid, Cátedra.

–, 2001b. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, trad. Eduardo Rabossi, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

–, 2002. *Filosofía y futuro*, trad. Javier Calvo y Angela Ackermann, Barcelona, Gedisa.

Ruegg, David Seyfort. 1977. «The uses of the four positions of the catuṣkoṭi and the problem of description of reality in Mahāyāna Buddhism», *Journal of Indian Philosophy*, 5.

–, 1981. *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, Harrassowitz.

Sábato, Ernesto. 2002. *El escritor y sus fantasmas*, Barcelona, Seix Barral.

Saussure, Ferdinand. 1993. *Curso de lingüística general*, trad. Amado Alonso, Madrid, Alianza.

Schayer, Stanislaw. 1931. *Ausguewählte Capitel aus der Prasannapadā*, Cracovia, Polska Akademja Umiejetności, n.º 14.

Scherrer-Schaub, Cristina. 2001. «Investigating early Mahāyāna.

Mahāyāna and the earliest Madhyamaka especially the role of Nāgārjuna», inédito.

Searle, John R. 1980. *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje*, trad. de Luis M. Valdés Villanueva, Madrid, Cátedra.

–, 1992. *Intencionalidad. Un ensayo en la filosofía de la mente*, trad. Enrique Ujaldón, Madrid, Tecnos.

–, 1997. *La construcción de la realidad social*, trad. Antoni Doménech, Barcelona, Paidós.

–, 2000. *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, trad. Luis M. Valdés, Oviedo, Nobel.

Singh, Jaideva. 1996. *The conception of Buddhist Nirvāṇa of Stcherbatsky*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Solé-Leris, Amadeo y Abraham Vélez de Cea. 1999. (trads.) *Majjhima Nikāya. Los sermones medios del Buddha*, Barcelona, Kairós.

Sprung, Mervyn. 1975. (ed.) *The problem of Two Truths in Buddhism and Vedānta*, Dordrecht, Reidel.

–, 1979. *Lucid exposition of the Middle Way. The essential chapters from the Prasannapadā of Candrakīrti*, Boulder (CO), Prajñā Press.

Steiner, George. 1991. *Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?*, trad. Juan G. López, Barcelona, Destino.

–, 1998. *Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción*, trad. Adolfo Castañón y Aurelio Major, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

–, 1999. *Heidegger*, trad. Jorge Aguilar Mora, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

–, 2000. *Lenguaje y silencio, ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, trad. Miguel Ultorio, Barcelona, Gedisa.

–, 2001. *Gramáticas de la creación*, trad. Andoni Alonso y Carmen Galán Rodríguez, Madrid, Siruela.

Strawson, Peter F. 1989. *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*, trad. Alfonso García y Luis Valdés, Madrid, Taurus.

Streng, Frederick. 1967. *Emptiness: a study in religious meaning*, Nashville, Abingdon Press.

Suzuki, Daisetz Teitaro. 1957. *Studies in the Laṅkāvatāra Sūtra*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

Tola, Fernando y Carmen Dragonetti. 1978. *Yoga y mística de la India*, Buenos Aires, Kier.

–, 1980. *Budismo Mahayana*, Buenos Aires, Kier.

–, 1983. *Filosofía y literatura de la India*, Buenos Aires, Kier.

–, 1989. *El idealismo budista. La doctrina de «sólo la mente»*, Puebla (México), Premiá.

–, 1990. *Nihilismo Budista*, Puebla (México), Premiá.

–, 1995. *Nāgārjuna's Refutation of Logic (Nyaya): Vaidalyaprakaraṇa*, Delhi, Motilal Banarsidass.

–, 1999. *El Sūtra del Loto de la verdadera doctrina, saddharmapuṇarīkasūtra*, México D. F., El Colegio de México.

–, 2000. *El Sūtra de los infinitos significados*, Bilbao, Descle de Brouwer.

–, 2001. *Antigua Poesía Budista. La Serpiente y otros poemas del Sutta Nipāta*, Nueva York, The Buddhist Association of the United States.

Tucci, Giuseppe. 1934. (ed./trad.) *Ratnāvalī of Nāgārjuna*, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1934-1936.

–, 1988. *The Religions of Tibet*, trad. Geoffrey Samuel, Berkeley (CA), University of California Press.

Tuck, Andrew. 1990. *Comparative Philosophy and the Philosophy of Scholarship. On the Western interpretation of Nāgārjuna*, Nueva York, Oxford University Press.

Vallée Poussin, Louis de la. 1970. (ed.) *Mūlamadhyamakakārikās de Nāgārjuna, avec la Prasannapadā commentaire de Candrakīrti*, Osnabruck, Biblio Verlag.

–, 1982. *The Way to Nirvana. Six Lectures on Ancient Buddhism as a Disciple of Salvation*, Delhi, Sri Satguru Publications.

–, 1988. (ed/trad.) *Abhidharmakośabhāṣyam* de Vasubandhu, trad. Leo M. Pruden, versión inglesa de la traducción de La Vallée Poussin al francés a partir del chino y del tibetano, Berkeley (CA), Asian Humanities Press, 4 vols.

Ventaka Ramanan, Krishniah. 1998. *Nāgārjuna's Philosophy as presented in The Mahā-prajñāpāramitā-śāstra*, Delhi, Motilal Banarsidass.

Walleser, Max. 1922. «The Life of Nāgārjuna from Tibetan and Chinese Sources», *Asia Major*, Hirth Anniversary volume, Londres, Probsthain & Co.

Warder, Anthony K. 1973. «Is Nāgārjuna a Mahāyānist?», en Sprung 1973.

Wayman, Alex. 1990. *Buddhist Insight. Essays by Alex Wayman*, George Elder (ed.), Delhi, Motilal Banarsidass.

White, Hayden. 1992. *El contenido de la forma. Narración, discurso y representación histórica*, trad. Jorge Vigil, Barcelona, Paidós.

–, 2001. *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo* XIX, trad. Stella Mastrangelo, México D. F., Fondo de Cultura Económica.

Wijayaratna, Mohan. 1996. *Buddhist Monastic Life, According to the Texts of the Theravāda Tradition*, trad. Claude Grangier y Steven Collins, Nueva York, Cambridge University Press.

Williams, Paul. 1980. «Some aspects of language and construction in the Madhyamaka», *Journal of Indian Philosophy*, 8, Boston (MA), Reidel Publishing.

–, 1989. *Mahāyāna Buddhism. The doctrinal foundations*, Londres, Routledge.

–, 1998. *The reflexive nature of awareness. A tibetan Madhyamaka defence*, Richmond, Curzon Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1981. *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*, Gerd Brand (ed.), trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera, Madrid, Alianza.

–, 1997. *Sobre la certeza*, trad. Josep Lluís Prades y Vicent Raga, Barcelona, Gedisa.

–, 1999. *Investigaciones filosóficas*, trad. Alfonso García y Ulises Moulines, Barcelona, Altaya.

Wogihara, Unrai. 1971. (ed) *Bodhisattvabhumi: a statement of whole course of the Bodhisattva (being fifteenth section of Yogacarabhumi)*, Tokio, Sankibo.

Wood, Thomas E. 1995. *Nāgārjunian disputations. A Philosophical Journey through an Indian Looking-glass*, Delhi, Sri Satguru Publications.

Índice analítico

abhāva (glosario, 205)
abhidharma (glosario, 205) 15, 18n, 35, 41, 71n, 73n, 77n, 79n, 85n, 87n, 93n, 101n, 107, 121, 149n, 159n, 179n, 183n
Abhidharmakośa 71, 133n, 205
acintya 28, 221
advaya (glosario, 205)
āgama 33, 212
ahamkāra (sentido del yo) 142, 143, 207, 211
ājivika 20n, 119n
ākāśa (glosario, 206) 77-81
Akutobhayā 34, 40-41, 43
Amarāvati 14, 15, 23
Amitābha 29
anātma 158, 159, 165n, 170, 223
anavasthā (regresión infinita) 19, 87, 87n, 201n
ānimitta (glosario, 206) 182
anitya 87n, 152, 153, 165n, 166, 167, 167n, 168, 169, 170, 180, 181, 187n, 223
anutpāda (glosario, 206) 52, 53, 56, 57, 88, 89, 90, 91, 138, 139, 144, 145, 150, 151, 169, 170, 184, 185, 215
apego (ver upādāna)
arhat/arhant (glosario, 206) 159n, 211, 212, 221
Arnau, Juan 189n
artha (significado, provecho) 36, 84, 85, 96, 99, 160, 161, 163n, 175n, 214
Āryadeva 31-32, 35, 43n
āryaphala 172, 173, 173n
āryapudgala 172, 173, 173n
āryasatya (glosario, 206) 115n, 172, 173, 180, 181, 205, 216, 221
asaṃskṛta (incondicionado) 77n, 101n, 188, 189
Asaṅga 43, 219
asrava 138, 139, 139n
aṣṭaṅgikamārga (óctuple sendero) 216, 217, 221
Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā 22
asura (glosario, 206) 29n, 209
ātma 38, 102, 103, 109, 142, 143, 159n, 164, 165, 165n, 168, 169, 170, 195n, 196, 197, 198, 199, 208, 212, 222, 223
Avalokiteśvara 29
Avataṃsaka 22
avidyā (glosario, 207) 20n, 140, 141, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 192, 193, 194, 195, 217
avijñapti 132, 133
avyakṛta 29
āyatana (facultades sensoriales) 20n, 77n, 120, 121n, 128, 129, 192, 193, 205

Barthes, Roland 89n
Basham, Arthur 119n
bhagavatī 23
bhava (bhāva) 20n, 153n, 154, 155, 155n, 156, 168, 169, 182, 183, 184-191, 189n, 192, 193, 194, 195, 202, 203, 222
bhāvanā (glosario 207) 32n, 34, 39, 77n, 116, 137, 172, 173, 173n, 180, 181, 210, 212, 217
Bhāvaviveka/Bhāvya 28, 29, 32-34, 35, 40-42
bhikṣu/bhikṣunī (monje/monja) 27, 218
bhūmi 35, 222
bodhi 29n, 182, 183, 208
Bodhicaryāvatāra 36, 37
bodhicitta (glosario, 207) 37
bodhisattva (glosario, 208) 13, 19, 24, 31, 35, 37, 111n, 146n, 182, 183, 206, 207, 208, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 217, 218, 219, 220, 222

Bodhisattvabhūmi 219
Borges, Jorge Luis 9, 101n, 135n, 147
Brahmajālasutta 197n
Buda/budas (buddha) (glosario, 208) 11, 14, 18, 20n, 23, 24, 28, 29, 36, 95, 110, 111, 116, 117, 126, 127, 133, 138, 139, 141n, 142, 143, 144, 145, 146n, 158-163, 172, 173, 174, 175, 177n, 182, 183, 190, 191, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 220, 222
Buddhacarita 177n
Buddhagoṣa 205
Buddhapālita 32-34, 35, 40-41
Bu-ston 27, 35

Candrakīrti 11, 25, 27, 28, 29, 31, 35-36, 40-43, 44, 45, 53, 69n, 103n, 111n, 115n, 117n, 121n, 139n, 141n, 145n, 153n, 155n, 179n, 187n, 189n, 193n, 215
Catuḥśātaka 31, 32, 35
Catuḥstava 25, 28
catuṣkoṭi (tetralema) 30n, 99n, 113n, 161, 163, 201n
causalidad 12, 20n, 44, 55-59, 71n, 87n, 91n, 97, 109n, 125, 148-151, 179, 181
compasión (ver karuṇā)
componentes de la personalidad (ver skandha)
condicionalidad (ver pratītyasamutpāda)
Conze, Edward 22n, 24

dāna (generosidad) 83n, 214, 219
Dazang 14
deseo (ver tṛṣṇā y rāga)
deva (glosario, 208) 29n, 198, 199, 200, 201, 207, 209
Devaśarman 40, 43
dharma (glosario 208) 13, 14, 16, 18, 18n, 21, 27, 28, 29, 71n, 77n, 107, 111n, 132, 133, 136, 137-139, 144, 145, 172, 173, 176, 177, 177n, 179n, 180, 181, 182, 183, 190, 191, 202, 203, 205, 212, 215, 217, 220
Dharmakīrti 39
Dharmapāla 15, 32n
dhātu (elemento) 77n, 79n, 136, 137, 137n
diferencia 109, 109n, 120-123, 145, 151, 155
Dīghanikāya 197n, 213
Dignāga 15, 32, 33, 39, 42
discernimiento (ver prajñā)
dos verdades (ver satyadvaya)
Dragonetti, Carmen 26n, 27n, 28n, 29n, 42n, 197n
dṛṣṭi (glosario, 208) 13, 18, 32, 119, 164, 165, 190, 191, 193n, 196-203, 207
duḥkha (glosario, 209) 21, 83n, 87n, 112-115, 137n, 165n, 169, 170, 180, 181, 182, 183, 194, 195, 195n, 203, 206, 207, 211, 214, 217, 221, 223
dveśa (odio) 83n, 121n, 164, 165, 166, 167, 211

emergencia (ver utpāda)
Empírico, Sexto 65
escépticos (ver ājivika)
escolásticismo 12

Foucault, Michel 57n, 105n
Frauwallner, Erich 44

Gandhāra 16
gandharva (glosario, 209) 95, 95n, 140, 141, 166, 167, 193n
Garfield, Jay 44, 99n
gati (glosario, 209) 29, 29n, 199n, 208, 211, 216, 217
Gnoli, Raniero 44
Gómez, Luis Óscar 44, 131n, 179n, 185n, 187n, 206, 207, 210, 211, 212, 213, 216, 219, 220
Gosāla 119n
grāha 166-169, 167n
Guṇamati 40, 43
Guṇasrī 40, 43

hermenéutica 175n
hīnayāna (glosario 209)

Hṛdayasūtra 23
Huntington, Clair 40, 41n, 43n

identidad 109, 109n, 120-123, 145, 151, 155, 191, 196-201
ilusión mágica (ver māyā)
impermanencia (ver anitya)
Inada, Keneth 44
Inconcebible (ver acintya)
indeterminación 111n, 137, 137n
Indra 212

jainismo/jaina 15, 16, 17, 20n, 133n, 139n
jātaka 16
jāti 20n
Jayatilleke, Kulatissa 99n
jñāna (glosario 209) 36, 42, 144, 145, 145n, 194, 195, 214
Johnston, Edward 26n, 177n
Jong, Jan Willem de 12, 44, 45, 53

kāla (tiempo) 146-147
Kalupahana, David 44, 53, 97n, 99n
kāma (deseo) 136, 137, 137n, 193n
Kamalaśīla 33n, 38-39
Kant, Immanuel 99n
kárikas (kārikāḥ) (glosario, 210) 11, 12, 16, 18, 19, 26, 27n, 30, 32, 39-43, 44, 220
karma (glosario, 210) 13, 96-101, 113n, 115n, 132-141, 142, 143, 192, 193, 195n, 198, 199, 200, 201, 208, 216, 217, 222
karuṇā (glosario 210) 19, 24, 208, 217, 222
Kāsyapaparivarta 22, 119n
Kathāvatthu 23
Kātyāyana 127
Kawamura, Leslie 28n
kleśa (glosario, 211) 13, 81n, 121n, 140, 141, 142, 143, 164, 165, 170, 171, 185n, 187n
kṛtaka 124, 125, 125n, 138, 139, 198, 199, 221
kṣaya 152, 153n
Kumārajīva 13, 16, 32, 43

Lamotte, Étienne 40, 43n, 44
Laṅkāvatārasūtra 25
Lindtner, Christian 26n, 29n, 143n
lobha (concupiscencia) 83n, 211
loka (mundo) 88, 89, 144, 145, 174, 196, 200, 201, 201n, 202, 203, 211, 212
Loy, David 61n

Maalouf, Amin 109n
madhyama pratipad (vía media) 178, 179, 179n
madhyamaka (glosario, 211) 11, 14, 15, 16, 22, 24, 25, 27, 28, 30-39, 171n, 175n, 215, 218
mādhyamika (glosario, 211) 18, 19, 21, 27, 30-39, 73n, 93n, 149n, 163n, 179n, 206, 207, 208, 209, 214, 215, 220, 221
magia (ver māyā, nirmita)
mahāsāṅghika (glosario, 211) 23, 30
mahāyāna (glosario, 212) 11, 13, 19, 22, 23, 24, 27, 29, 41, 42n, 53n, 119n, 131n, 145n, 205, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 220, 222
maitrī (bondad) 83n, 132, 133, 211
mantra (glosario, 212)
Mañjuśri 37
mārga (camino budista) 96, 99, 180, 181, 182, 183
marīci (espejismo) 140, 141, 166, 167, 167n
May, Jacques 44
māyā (glosario, 212) 19, 21, 24, 34, 95, 95n, 101n, 140, 141, 166, 167, 201n, 212, 213
māyākara (glosario, 212)
medio hábil (ver upāya)
meditación (ver bhāvanā)
Milindapañha 113n
mīmāṃsā 34
moha (desvarío) 83n, 121n, 154, 155, 164, 165, 166, 167, 211
mokṣa (liberación) 99, 128, 129, 142, 143, 187n, 188, 189
movimiento 61-65, 87n

Mūlamadhyamakakārikāḥ 11-13, 16, 25, 39
muni (eremita) 176, 177, 177n
Murti, Tirupattur R. V. 44

nāga (glosario, 213) 13
Nāgārjunikoṇḍa 15
Nakamura, Hajime 26n
Nālandā 15, 36, 37, 38
naraka 29n, 209, 216
naturaleza propia (ver svabhāva)
neutrino 135n
nidāna 20n
Nietzsche, Friedrich 125n
nihilismo 99, 127, 139n, 179, 185n, 187, 189, 199, 199n
nikāya (glosario, 213) 24, 177n, 197n, 211, 212, 217, 221
nirmitaka/nirmita (mago/magia) 140, 141, 212, 213
nirodha (glosario, 213) 162, 163, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 190, 191, 194, 195, 206
nirvana (nirvāṇa) (glosario, 213) 13, 24, 29n, 44, 91n, 93n, 95n, 109n, 128-131, 144, 145, 145n, 154, 155, 157n, 174, 175, 184-191, 206, 210, 213, 215, 216, 217, 222
nyāya 15, 20n, 26, 29, 30, 153n

opiniones (ver dṛṣṭi)
origen condicionado (ver pratītyasamutpāda)

Pániker, Agustín 133n
paramārtha (satya) (glosario, 214) 18, 21, 28, 35-36, 42, 147n, 174, 175, 175n, 214, 218
pāramitā (glosario, 214) 21, 35, 219, 222
Pāṭaliputra 16
Pirrón de Elis 65n
prajñā (glosario, 214) 23, 34, 206, 211, 214
Prajñākaramati 28
Prajñāpāramitā 22, 23, 24, 35
Prajñāpradīpa 34, 40, 41-42
prajñapti 178, 179, 179n
prajñaptyartham (designación útil) 160, 161, 163n
prakṛti 159n
pramāṇa 26, 29, 36
prameya 26, 29
praṇidhāna (glosario, 215) 27, 208, 210, 214, 218, 220
prapañca (glosario, 215) 53, 53n, 110, 111, 142, 143, 162, 163, 190, 191
prasaṅga (prāsaṅgika) 19, 33, 36, 40, 41, 42, 176, 177
Prasannapadā 27, 35, 40, 42-43, 44
pratibimba (espejo) 166, 167
prātimokṣa 219
pratītyasamutpāda (glosario, 215) 20, 21, 29, 53, 109n, 178, 179, 180, 181, 181n, 182, 183, 186, 187, 192-195, 207, 216, 220, 222
Prats, Ramon N. 117n
pratyekabuddha (glosario, 216) 136, 137, 144, 145, 145n
preta (glosario, 216) 29n, 209
pudgala (pudgalavāda) 83n, 145n
puṇya (glosario, 216) 24, 28, 132, 139, 140

rāga (deseo) 82-85, 120, 121, 121n, 164, 165, 166, 167, 185n, 211
Ratnaguṇasaṃcayagāthā 23
Ratnakūṭa 22, 119n
Ratnamegha 25, 111n
Ratnāvalī 25, 27, 29, 95n, 145n
reducción al absurdo 19, 40
regresión infinita (ver anavasthā)
Ṛgveda 212
Robinson, Richard 43n, 99n, 177n, 179n, 181n
Ruegg, David S. 26n, 32n, 33n, 34n, 99n
rūpa (forma material) 71-75, 71n, 77n, 166, 167, 220

sadbhūta 97n, 96-101
Saddharmapuṇḍarīkasūtra 25

Śākyamuni 20, 91n, 208, 220, 221
Śālistambasūtra 25
samādhi (glosario, 216) 205, 206, 212, 213
Samādhirājasūtra 25
sāmagra (conjunción) 148-151, 149n
samatā (glosario, 217)
śamatha 207
samaya (glosario, 217)
saṃbhava (llegar a ser) 152-157, 153n, 192, 193, 194, 195, 202, 203
samjñā (percepción) 73n, 77n, 220
saṃkalpa (glosario, 217) 164, 165, 165n
saṃkhya 15, 20n, 31, 34, 41, 103n, 149n
saṃsāra (glosario, 217) 20n, 91n, 109n, 110, 111, 128-131, 138, 139, 145n, 155n, 157n, 190, 191, 194, 195, 200, 201, 203, 208, 210, 214, 222
saṃsarga 120-123, 121n
saṃskāra (glosario, 217) 20n, 77n, 117n, 128-131, 170, 171, 192, 193, 194, 195, 207, 209, 220
saṃskṛta (condicionado, compuesto) 87-95, 101n, 184, 187, 188, 189, 209
saṃvṛti (satya) (glosario, 218) 18, 19, 21, 33n, 35-36, 42, 147n, 174, 175, 175n, 214, 218
saṅgha (glosario, 218) 172, 173, 182, 183
Śāntarakṣita 38-39
Śāntideva 36-38
Sañjaya 119n
Saptasatikā 23
Śariputra 17
sarvāstivāda 15, 77n, 145n, 155n, 205, 213
śāstra 11, 22
Śatakarṇi 27, 29
Śatasāhasrikā 24
Śatavahana 27
satyadvaya (glosario, 218) 27, 27n, 35, 37, 42, 43, 43n, 145n, 174, 175
sautrāntika 33n
Schayer, Stanislaw 44
Śikṣasamuccaya 36
śīla (glosario, 218) 21, 208, 214
simultaneidad 83-85, 103
skandha (glosario, 220) 13, 69n, 71-75, 77n, 109, 112, 113, 113n, 129, 142, 143, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 187n, 194, 195, 195n, 200, 201, 202, 203, 222
śloka (glosario, 220) 22
smṛti (glosario, 220) 132, 133
sparśa 20n
Sprung, Mervyn 44
śrāmaṇera (novicio) 218
śrāvaka (glosario, 220) 34, 136, 137, 144, 145, 206
Stcherbatsky, Theodore 43
Sthiramati 15, 40, 43
Streng, Frederick 44, 97n
stūpa 23
Subhūti 22
sueño (ver svapna)
sufrimiento (ver duḥkha)
Suhṛllekha 25, 28
sukhāvatī 29
śūnya (vacío) 31, 32, 34, 125n, 140, 141, 150, 151n, 154, 155, 160, 161, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 172, 173, 176, 177, 180, 181, 184, 185, 190, 191, 202, 203, 208, 212
śūnyatā (glosario, 220) 20, 21, 23, 24, 26, 28, 29, 31, 33, 34, 42n, 43n, 73, 75, 101n, 116-119, 138, 139, 142, 143, 151n, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 206, 211, 214, 215
Śūnyatāsaptatī 25, 27, 35, 95n
suspensión del juicio 17, 32, 42, 73
sūtra (glosario, 220) 11, 13, 22, 29, 205, 213, 220, 221
Sūtra del diamante (ver *Vajracchedikā*)
Sūtra del corazón (ver *hṛdaya*)
Sūtra del loto (ver *saddharmapuṇḍarīka*)
Suttanipāta 177n
svabhāva (glosario, 221) 18, 21, 29, 31, 34, 57n, 117, 119n, 124-127, 138, 139, 140, 141, 150, 151, 151n, 154, 155, 158, 159, 160, 161, 161n, 162, 163, 164, 165, 170, 171, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 206, 208, 221

svapna (sueño) 19, 24, 95, 101n, 140, 141, 166, 167
svatantra (svātantrika) 33, 35

Tanjur 14, 32n
Tāranātha 35
Tarkajvālā 34
Tathāgata (glosario, 221) 13, 141n, 158-163
Tathāgataguhya 25
tathatā (glosario, 221) 24
tattva (glosario, 221) 126, 140, 141, 144, 145, 145n, 160, 161n, 164, 165, 174, 175, 194, 195
Tattvasaṃgraha 38
theravāda (glosario, 221) 205, 211, 213, 218
tīrthika (glosario, 221) 13
Tola, Fernando 26n, 27n, 28n, 29n, 42n
tripiṭaka 13, 221
triratna (tres joyas) 173, 173n, 175
tṛṣṇā (glosario, 221) 20n, 81n, 140, 141, 192, 193, 206, 214, 217, 220, 222
Tucci, Giuseppe 12, 27n, 28, 44

upādāna (glosario, 222) 20n, 81n, 101, 101n, 128-131, 142, 143, 192, 193, 196, 197, 198, 199, 202, 203, 207, 220
upāsaka (budista laico) 218
upāya (glosario, 222) 21, 24, 36, 119n, 135, 209, 211, 213, 214
uposatha 219
utpāda (emergencia) 55-59, 86-95, 136, 138, 139, 148-151, 178, 179, 202, 203

Vacuidad (ver śūnyatā)
Vaidalyaprakaraṇa 25, 29
Vaipulyasūtra 13, 21
Vaiśālī 16
vaiśeṣika 31, 34, 41
Vajracchedikaprajñāpāramitā 23
Vallée Poussin, Louis de la 11, 44
Vasubandhu 71, 133n, 179n, 205
vedāna (sensación) 20n, 77n, 103-105, 111n, 192, 193, 220
vedānta (advaita) 15, 34
verdad convencional (ver saṃvṛtisatya)
verdad última (ver paramārthasatya)
verdades nobles (ver āryasatya)
vía media (ver madhyamaka)
vibhava (dejar de ser) 152-157, 153n
Vigrahavyāvartanī 25, 26, 26n, 30, 95n
vijñāna (glosario, 222) 20n, 42, 77n, 135, 192, 193, 193n, 209
vikalpa 73, 73n, 142, 143, 162, 163, 217
Vimalakīrtinirdeśasūtra 25
vinaya (glossario, 222) 27
viparyāsa (glosario, 222) 164-171, 165n
vipaśyanā 207
voto del bodhisattva (ver praṇidhāna)
vyavahāra (glosario, 222) 33n, 139, 140, 174, 175, 175n, 182, 183, 218

Warder, Anthony K. 145n
Wittgenstein, Ludwig 19n
Wood, Thomas 99n

Xuanzang 15, 31, 34

yogācāra 32n, 35, 38, 39, 42, 43
yukti 33
Yuktiṣaṣṭikā 25, 27, 35, 95n

zen 23, 38, 163n

El Árbol del Paraíso

ÚLTIMOS TÍTULOS PUBLICADOS

49. Sobre el maniqueísmo y otros ensayos
Henri Charles Puech
Traducción de Maria Cucurella Miquel

50. La fábula mística
(siglos XVI-XVII)
Michel de Certeau
Traducción de Laia Colell Aparicio
Epílogo de Carlo Ossola

51. Abandono de la discusión
Nāgārjuna
Edición y traducción de Juan Arnau

52. La Palabra en el desierto
La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano
Douglas Burton-Christie
Traducción de María Tabuyo y Agustín López

53. Silencio y quietud
Místicos bizantinos entre los siglos XIII y XV
Edición de Antonio Rigo
Traducción de Antonio Rigo y Amador Vega

54. Cinco meditaciones sobre la belleza
François Cheng
Traducción de Anne-Hélène Suárez Girard

55. Lo demoniaco en el arte
Su significado filosófico
Enrico Castelli
Traducción de María Condor

56. La mística salvaje
En los antípodas del espíritu
Michel Hulin
Traducción de MaríaTabuyo y Agustín López

57. Ver lo invisible
Acerca de Kandinsky
Michel Henry
Traducción de MaríaTabuyo y Agustín López

58. Alquimia y religión
Los símbolos herméticos del siglo XVII
Raimon Arola

59. La mirada interior
Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media
Victoria Cirlot y Blanca Garí

60. El esplendor de los frutos del viaje
Ibn 'Arabī
Edición y traducción de Carlos Varona Narvión

61. El Golem
Tradiciones mágicas y místicas del judaísmo sobre la creación de un hombre artificial
Moshe Idel
Prólogo de Henri Naftali Atlan
Traducción de Florinda F. Goldberg

62. El Logos alejandrino
Agustín Andreu

63. Cábala y Eros
Moshe Idel
Traducción de Pablo García Acosta

64. Vida y visiones de Hildegard von Bingen
Th. von Echternach/ H. von Bingen
Edición y traducción de Victoria Cirlot

65. Viento de lo absoluto
¿Existe una sabiduría mística de la posmodernidad?
Alois M. Haas
Traducción de Jorge Seca

66. No te olvides de vivir
Goethe y la tradición de los ejercicios espirituales
Pierre Hadot
Traducción de María Cucurella Miquel

67. Sacrificio y creación en la pintura de Rothko
La vía estética de la emoción religiosa
Amador Vega Esquerra

68. La visión abierta
Del mito del Grial al surrealismo
Victoria Cirlot

69. El alfabeto simbólico de los animales
Los bestiarios de la Edad Media
Francesco Zambon
Traducción de Helena Aguilá Lozano

70. Después de Dios
La religión y las redes de la ciencia, el arte, las finanzas y la política
Mark C. Taylor
Traducción de Mar Rosàs Tosas

71. Celo de Dios
Sobre la lucha de los tres monoteísmos
Peter Sloterdijk
Traducción de Isidoro Reguera

Fundamentos de la vía media es quizá el texto más importante de la historia de la filosofía budista. Comentado, alabado y rebatido durante casi dos milenios, su aparición dio lugar a una de las corrientes especulativas más prestigiosas de la rica tradición sánscrita: la escuela medianista o de la vía media *(madhyamaka)*. Su autor, Nāgārjuna (*ca.* siglo II-III), es el pensador indio más estudiado por los especialistas modernos, y Karl Jaspers lo incluyó entre las grandes figuras de la filosofía universal.

A pesar de su biografía ignota, se sabe que Nāgārjuna fue un filósofo de la India que imaginó todas las cosas vacías y que, además, tuvo el valor de reconocer que ese mismo pensamiento era a su vez vacío. El cultivo de la vacuidad, propia de los adeptos a la escuela *madhyamaka*, no es un logro fácil ni un producto trivial. En él se cifra la posibilidad del despertar. Ver el mundo vacío requiere de todo un entrenamiento y de la adopción de una determinada forma de vida. El esfuerzo intelectual deconstructivo debe ser compensado por un esfuerzo emocional asociativo: la compasión hacia todos los seres. Estas dos herramientas, vacuidad y perfección moral, son las que construyen el pabellón vacío desde el cual el buda en formación (o *bodhisattva*) contempla y actúa en el mundo. Ese lugar está en la imaginación y no queda lejos de esa realización que los budistas llaman *nirvāna*.

www.siruela.com
ISBN: 978-84-7844-762-6
9 788478 447626 7505034